

LUIGI GIUSSANI

UN PENSAMIENTO ORIGINAL

EE
OCUENTRO

RELIGIÓN

ANGELO SCOLA
EPILOGO DE JOSEPH RATZINGER

1891

Obras de Luigi Giussani en Encuentro

Afecto y morada

Aprendiendo a rezar

Crear huellas en la historia del mundo

Curso básico de cristianismo/1. El sentido religioso

**Curso básico de cristianismo/2. Los orígenes
de la pretensión cristiana**

Curso básico de cristianismo/3. Por qué la Iglesia

Decisión para la existencia

Educación es un riesgo

El atractivo de Jesucristo

El camino a la verdad es una experiencia

El compromiso del cristiano en el mundo

El hombre y su destino

El milagro de la hospitalidad

El movimiento de Comunión y Liberación

El rostro del hombre

El sentido de Dios y el hombre moderno

El sentido religioso

El templo y el tiempo

El yo, el poder, las obras

En busca del rostro humano

Está, porque actúa

Huellas de experiencia cristiana

La autoconciencia del cosmos

La conciencia religiosa en el hombre moderno

Los jóvenes y el ideal

Llevar la esperanza

Mis lecturas

Moralidad, memoria y deseo

Para vivir la liturgia

¿Se puede vivir así?

En preparación:

Del temperamento, un método

Educación es un riesgo (nueva edición)

La Fraternidad de Comunión y Liberación



El cardenal Angelo Scola, doctor en Filosofía y Teología, fue ordenado obispo en 1991. Desde 1995 hasta 2002 fue Rector de la Pontificia Universidad Lateranense y Presidente del Instituto Juan Pablo II para el Matrimonio y la Familia. En enero de 2002 fue nombrado Patriarca de Venecia. Fue el Relator General de la XI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos en 2005.

Otros títulos de Angelo Scola en Encuentro

Identidad y diferencia: la relación hombre-mujer (1989)

H.U. von Balthasar, un estilo teológico (1997)

¿Qué es la vida? (1999)

Hombre-Mujer. El misterio nupcial (2001)

La "cuestión decisiva" del amor: hombre-mujer (2003)

La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II (2005)

Eucaristía, encuentro de libertades (2005)

Ensayos
270

This One



411R-A2P-29UZ

ANGELO SCOLA

Luigi Giussani, un pensamiento original

Epílogo del cardenal Joseph Ratzinger
HOMILÍA EN LA MISA DE EXEQUIAS POR MONS. LUIGI GIUSSANI

Encuentro
Eediciones **E**

Título original
Un pensiero sorgivo.
Sugli scritti di Luigi Giussani

© 2004
Casa Editrice Marietti S.p.A. – Génova-Milán (Italia)

© 2006
Ediciones Encuentro, S.A., Madrid

© Foto de portada: Luigi Giussani
Archivo de Comunión y Liberación/ Brunetti

Traducción
Antonio Ciudad
Revisión
José Miguel Oriol

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

*A Luigi Giussani,
en el 50 aniversario
de Comunión y Liberación.
Angelo Cardenal Scola*

*A don Giussani,
en el primer aniversario
de su paso a la casa del Padre.
Ediciones Encuentro*

ÍNDICE

Nota del editor	9
Introducción	11
Capítulo I	
REALIDAD, RAZÓN Y FE	13
1. Una elección a contracorriente: el exponerse del sujeto	13
2. El hecho cristiano y la modernidad	22
3. De la experiencia un pensamiento: realidad, razón y fe	30
4. Un «estilo de pensamiento»	43
Capítulo II	
UN PENSAMIENTO ORIGINAL	47
1. Un pensamiento «original»	47
2. La escucha, humilde acceso a la «crítica»	49
3. Compendiar para «leer»	50
4. «La autoconciencia del cosmos»: un compendio	53
5. Dos constataciones	57
A) Hombre y ser se pertenecen	57
B) Sentido religioso y fe: un binomio inseparable	60
6. «Estás obligado a jugártela»	62
Capítulo III	
EXPERIENCIA, LIBERTAD Y RIESGO	65
1. Educación y experiencia integral	65
2. La innovadora «traditio»	67

Luigi Giussani, un pensamiento original

3. La realidad como acontecimiento	69
4. Participación	71
5. El diálogo educativo	73
6. Experiencia, libertad y riesgo	75
7. «Erunt semper docibiles Dei»	79

Epílogo

Misa de exequias por Mons. Luigi Giussani

Catedral de Milán, 24 de febrero de 2005

HOMILÍA DEL CARDENAL JOSEPH RATZINGER	81
---	----

NOTA DEL EDITOR

Angelo Scola, hoy cardenal patriarca de Venecia, ha sido desde su juventud y continúa siéndolo todavía hoy, en su madurez, después de la muerte de don Luigi Giussani, uno de los más cualificados «discípulos» del genial educador y ejemplar sacerdote milanés. Pero la palabra «discípulo» rinde todavía una idea pálida del tipo de relación que don Giussani entabló y mantuvo a lo largo de su vida con Scola y con otras muchas personas. El itinerario de la relación interpersonal típicamente cristiano —el que recorrieron los apóstoles y demás discípulos de Cristo, el que deriva de la naturaleza misma del cristianismo— es el que arranca de la comunión donada e intuita y conduce a la plenitud de esa misma comunión. De «discípulos» a «hijos». Gente que «nace de nuevo» mirando a gente «mayor». Mayor en la fe, que es igual a mayor en humanidad. Viviendo y creciendo junto a un padre al que mirar y escuchar. Justo lo contrario, o, mejor, justo aquello de lo que carecen las generaciones jóvenes actuales de manera pavorosa. Por lo que no salen jamás de la adolescencia...¡y pueden llegar a primeros ministros...!

Pues bien, el cardenal Scola ha podido recorrer, por gracia, el itinerario de esa experiencia desde su juventud, creciendo en ella hasta convertirse en una personalidad protagonista de la historia de su país y, más importante aún, de la Iglesia universal. Como otros discípulos e hijos de ese gran educador, de ese introductor y guía en la experiencia del acontecimiento cristiano, en la experiencia del Misterio presente, que se llamó Luigi Giussani.

De Angelo Scola Ediciones Encuentro ha venido publicando en español ya desde hace tiempo varias de sus obras, muchas de ellas

traducidas y publicadas también en diversas lenguas y países. Y seguiremos haciéndolo. Pero es una especial satisfacción para esta casa, que viene editando sistemáticamente en español toda la obra de don Luigi Giussani, publicar, en homenaje a él, al cumplirse el primer aniversario de su paso a la casa del Padre, el 22 de febrero de 2005, este conjunto de tres ensayos sobre otros tantos libros suyos que Scola presentó en tres lugares de indudable relieve: la UNESCO en París, el Meeting de Rimini y el Georgetown Center de Washington. En estas tres intervenciones públicas el cardenal Scola muestra con singular perspicacia el carácter original (*sorgivo*, fontal, pegado a la fuente del Misterio) del pensamiento de Giussani.

Hemos querido completar esta edición añadiendo al final, como el mejor epílogo posible, las emocionadas y precisas palabras que el entonces cardenal Ratzinger, dos meses después elegido papa Benedicto XVI, pronunció en la homilía de la Misa de exequias celebrada en la catedral de Milán la tarde del 24 de febrero de 2005, algo inolvidable para cuantos estuvimos presentes.

INTRODUCCIÓN

Ha sido de utilidad para mí reunir en este breve volumen los estudios que he tenido ocasión de realizar sobre los escritos de Mons. Luigi Giussani porque ello me ha permitido darme cuenta con detalle de la deuda, también intelectual, que mantengo con la figura de este genial educador.

He podido comprender mejor cómo se articula mi forma personal de pensar y cómo se entreteje con la de otros autores de la que depende. Es obligado citar al menos dos: Hans Urs von Balthasar y Karol Wojtyła-Juan Pablo II, a cada uno de los cuales he dedicado ya una publicación.

He querido resaltar en el título lo que para mí es la virtud primaria de la reflexión de Giussani. Su pensamiento es un pensamiento original, fontal, es decir, capaz de dar razón sistemática y crítica de la experiencia elemental de lo humano, tal como vive en plenitud en la fe en Jesucristo. Muchos son los autores —filósofos, teólogos, literatos, poetas...— que nutren la reflexión del sacerdote milanés, aunque ésta, en último término, tiene un carácter original, imposible de descomponer. Es un número primo. Esto le permite una sorprendente capacidad de superar escuelas y sistemas, lo introduce dentro de una actualidad siempre fresca y le atribuye una fecundidad objetiva en la fascinante contienda cultural de hoy.

+Angelo Cardenal Scola

Patriarca de Venecia

Venecia, 8 de septiembre de 2004

Fiesta de la Natividad de la Virgen María

Capítulo I

REALIDAD, RAZÓN Y FE*

1. Una elección a contracorriente: el exponerse del sujeto

«Lo que verdaderamente nos importa es dirigir todo nuestro esfuerzo a discernir claramente en qué consiste una religiosidad verdadera y exponerlo y establecerlo bien»¹. Esta afirmación de Jonathan Edwards, que Luigi Giussani, estudioso de la teología protestante norteamericana², define como «el filósofo-teólogo más grande del puritanismo americano»³, describe bien la intención que está en el origen del ensayo que presentamos:

* Presentación del libro *La conscience religieuse de l'homme moderne* en la sede de la UNESCO (París, 21 de enero de 1999).

¹ J. Edwards, *A treatise concerning Religious Affections*, YUP, New Haven 1953, 89.

² Cf. L. Giussani, «Atteggiamenti protestanti e ortodossi davanti al dogma dell'Assunta», en *La Scuola Cattolica* 79 (1951) 106-113; Íd., «L'eucaristia nella Chiesa anglicana», en *Ambrosius* 29 (1953) 164-174; Íd., «Da Amsterdam ad Evanston. Cronaca ecumenica», en *La Scuola Cattolica* 82 (1954) 133-150; Íd., «Il problema dell'«Intercomunione» nel protestantesimo attuale», en *Ambrosius* 30 (1954) 258-263. (Ndt: Los artículos hasta ahora mencionados se encuentran en una obra traducida al castellano del mismo autor: *Llevar la esperanza. Primeros escritos*, Encuentro, Madrid 1998, 97-153). Íd., «Il recupero dei valori religiosi nel personalismo americano e la filosofia di Edgar Sheffield Brightman», en *Filosofia e Vita* 8 (1967) 71-85; Íd., «Aspetti della concezione della storia in Reinhold Niebuhr», en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 60 (1968) 167-190; Íd., *Teologia protestante americana*, La Scuola Cattolica, Venegono 1969; Íd., *Reinhold Niebuhr*, Jaca Book, Milán 1969; Íd., «La teologia protestante americana», en AA. VV., *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, C. Marzorati, Milán 1979, 691-728; Íd., *Grandi linee della teologia protestante americana*, Jaca Book, Milán 1989.

³ Íd., *El movimiento de Comunión y Liberación*, Encuentro, Madrid 1987, 183.

*La conscience religieuse de l'homme moderne*⁴. La preocupación sobre la verdadera naturaleza del hecho religioso atraviesa toda la obra de Giussani y constituye —como muestra su imponente bibliografía⁵— uno de los filones principales de la articulada trama de su pensamiento⁶.

Otra sorprendente analogía con Edwards nos la ofrece el mismo Giussani cuando, respondiendo a una pregunta sobre el nexo que existe entre la «expresión» y la «reflexión», entre el «arte» (creatividad) y la «crítica» (con particular referencia a la relación entre «pastor» y «teólogo»), afirma:

⁴ Íd., *La conscience religieuse de l'homme moderne*, Cerf, París 1999, traducción de Íd., *La coscienza religiosa dell'uomo moderno*, Jaca Book, Milán 1985, ahora es una parte de Íd., *Il senso di Dio e l'uomo moderno*, BUR, Milán 1994, 77-139. El ensayo que presentamos era originalmente una conferencia pronunciada en algunas universidades italianas y extranjeras, y ha tenido diversas traducciones: española, *La conciencia religiosa en el hombre moderno*, Encuentro, Madrid (1986), portuguesa (1988), griega (1989), eslovaca (1991), eslovena (1991), croata (1991), rusa (1993), húngara (1994), inglesa (1998). (Ndt: «La conciencia religiosa del hombre moderno» forma actualmente parte del volumen Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, Encuentro, Madrid 2005, 87-159; aquí nos referiremos siempre a esta edición).

⁵ Una bibliografía estructurada de L. Giussani, que recoge todo lo que nuestro autor ha publicado entre 1951 y 1997 (ensayos y artículos de revistas; artículos en periódicos y entrevistas; textos *pro manuscripto* y redactados), así como las traducciones, se encuentra en: Íd., *Porta la speranza*, Marietti, Génova 1997, 205-260.

⁶ La reflexión de Giussani sobre el sentido religioso —que se plasma en una primera redacción en 1957 (Íd., *Il senso religioso*, GIAC, Milán 1957, 32 pp.), pasa a través de una relaboración en 1966 (Íd., *Il senso religioso*, Jaca Book, Milán 1966, 92 pp.), tiene una nueva redacción en 1986 (Íd., *Il senso religioso. Primo volume del percorso*, Jaca Book, Milán 1986, 192 pp.) y aparece de forma definitiva en 1997 (Íd., *Il senso religioso. Primo volume del percorso*, Rizzoli, Milán 1997, XI-216 pp.)— representa seguramente una de las más importantes obras en esta materia (sin olvidar el dato, por otra parte bastante significativo, de que este volumen —cuya densidad especulativa es bastante atrevida— ha sido traducido a más de diez lenguas y se han vendido cientos de miles de ejemplares de sus muchas ediciones). (Ndt: Hay traducción española del texto de 1966, publicado por primera vez en Íd., *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid 1981, hoy integrada en Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, 13-86. El texto de 1986 en su forma final de 1997 se halla publicado en dos ediciones en castellano: Íd., *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid 2005⁷, y Encuentro-Sudamericana, Buenos Aires 2000. Y asimismo en catalán, Íd., *El sentit religiós*, Encuentro, Madrid 2004).

•Hacer teología y estar comprometido en una actividad inmediata de apostolado no me parece que sean cosas separadas ni incompatibles entre sí. Más aún, no logro comprender cómo se puede hacer teología si no es como autoconciencia sistemática y crítica de una experiencia de fe actuante, es decir, de un compromiso con el misterio de Cristo y de su Iglesia, de una pasión por la salvación del mundo [...] Jonathan Edwards supo escribir una obra colosal como *Freedom of Will* (1754), con páginas de extraordinario valor sobre la libertad, la afectividad religiosa y otros asuntos, mientras vivía con su familia en medio de graves privaciones, comprometido en la misión entre los indios del pueblo de Stockbridge, en el remoto y salvaje Massachusetts occidental de la primera mitad del siglo XVIII⁷.

Mientras en la experiencia del célebre pensador americano, que formó parte del fenómeno religioso del *Gran despertar*, tuvo un gran peso la *elección forzada* de la misión entre los indios⁸, en la vida de Giussani asume un relieve totalmente particular la *elección libre*, totalmente a contracorriente en el panorama de la cultura italiana —laica o católica— de los años de la posguerra. Anticipamos ya que esta elección explica su concepción de la cultura (incluida la relación teología-pastoral), pues muestra la inseparabilidad entre sujeto y objeto del saber. Prestemos atención a este dato biográfico, importante para entender la modalidad científica del pensamiento de Giussani, que él mismo nos narra:

•Yo era entonces profesor en el seminario de Venegono; enseñaba teología dogmática en los cursos del seminario y teología oriental en los de la Facultad, y no pensaba cambiar de tarea tan rápido, como sin embargo sucedió. Todo comenzó con un episodio poco relevante, pero destinado a cambiar mi vida. Me dirigía al litoral adriático para pasar unos días de vacaciones y, durante el viaje en tren, entablé conversación casual con algunos estudiantes, en quienes vi

⁷ Íd., *El movimiento de Comunión y Liberación*, 183.

⁸ Cf. E. H. Davidson, *Jonathan Edwards. The Narrative of a Puritan Mind*, Houghton Mifflin Co., Boston 1966; A. O. Aldridge, *Jonathan Edwards*, Washington Square Press, Nueva York 1964.

una pavorosa ignorancia sobre la Iglesia. Y al sentirme evidentemente empujado —por lealtad, por salud de ánimo— a atribuir su hastío e indiferencia por la Iglesia a dicha ignorancia, pensé entonces dedicarme a la reconstrucción de una presencia cristiana en el ambiente estudiantil. Y así pedí y obtuve de mis superiores el dejar Venegono y venir a Milán; y una vez aquí fui enviado a enseñar religión en el Liceo Berchet. Desde los primeros días de mi tarea en el Berchet la intuición inicial, provocada por aquel encuentro del tren, quedó por desgracia plenamente verificada. Yo paraba en los pasillos o en las escaleras, durante los descansos, a los poquísimos estudiantes que llevaban el distintivo de la Acción Católica o de los scouts, y les preguntaba explícitamente: 'Pero, ¿vosotros creéis de verdad en Cristo?'. Me miraban sorprendidos, y no recuerdo que uno solo me respondiera 'sí' con la espontaneidad característica de quien tiene dentro de sí una verdadera raíz religiosa. Otra pregunta que hacía a todos, en aquellos primeros tiempos, era: 'Según tú, ¿el cristianismo y la Iglesia están presentes en la escuela, tienen incidencia en la escuela?'. La respuesta era casi siempre el estupor o la sonrisa⁹.

Tal decisión era, en aquella época, ir totalmente a contracorriente, no sólo en el ámbito católico o en el «laico-liberal» —en referencia, por ejemplo, a las personas relacionadas con el Partido de Acción, sino también en el de los cultivadores de aquel marxismo que en 1954 se preparaba ya para convertirse en el partido dominante en Italia. En el mundo católico, incluso hombres como don Milani y don Mazzolari —a los que Giussani siempre prestó atención, más allá de sus diferencias de juicio, a veces relevantes¹⁰— «aprendieron» este nexo intrínseco entre sujeto, pensamiento y destinatario en cierto modo forzados por haber tomado opciones, por decirlo de algún modo, extremas. Que la alternativa de Giussani, aunque libre, no fuese menos radical que la suya se desprende de la sustancial distancia a la que fue abandonado, durante largo tiempo, por la autoridad establecida¹¹.

⁹ Íd., *El movimiento de Comunión y Liberación*, 9-10.

¹⁰ Cf. ib., 27-28.

¹¹ Cf. ib., 13, 42-46, 56-59.

En el vuelco de la concepción intelectualista de la cultura (saber), y por tanto de la ciencia, que implica la elección libre y personal de *partir de la experiencia*¹² —entendida no en sentido individualista, sino como experiencia de fe del pueblo¹³— encontramos no pocos elementos distintivos de la personalidad de don Giussani. En esta sede conviene recordar sólo dos.

Nuestro autor aparece, en primer lugar, como *un gran educador*¹⁴, provisto, en segundo lugar, de un *agudo sentido de lo vivencial* en su dimensión ideal, que constantemente compara con el dato histórico (cultural y social)¹⁵. Hay una categoría en el pensamiento de Giussani que sintetiza de manera plena esta mirada, edificante y al mismo tiempo críticamente consciente, sobre la realidad: me refiero a la categoría de *método*. Dos son los ejes cardinales del método cristiano:

•El primero es de naturaleza teórica. Los contenidos de la fe necesitan ser abrazados razonablemente, es decir, debe exponerse su

¹² Cf. Íd., *El sentido religioso*, 18-20; Íd., *El camino a la verdad es una experiencia*, Encuentro, Madrid 1997, 59-60; 112-113.

¹³ Ib., 79: «El 'nosotros' se convierte en plenitud del 'yo', en ley de la realización del 'yo'».

¹⁴ La educación es una de las cuestiones de las que expresamente se ocupa nuestro autor, como se ve por los títulos de algunos de sus primeros escritos: Íd., «Respuestas cristianas a los problemas de los jóvenes», en *Los jóvenes y el ideal. El desafío de la realidad*, Encuentro, Madrid 1996, 147-173; Íd., «Come educare al senso della Chiesa», en *L'Azione Giovanile* 52 (1960) 14-16; Íd., «Valore educativo della scuola libera», en *Vita e Pensiero* 43 (1960) 401-408. (Ndt: Estos dos últimos artículos se encuentran en español en Íd., *Llevar la esperanza. Primeros escritos*, 30-34; 51-60). Una presentación articulada de la cuestión educativa la encontramos en: Íd., *Il rischio educativo*, Jaca Book, Milán 1977, 1988² (Ndt: Íd., *Educare es un riesgo*, Encuentro, Madrid 1986, 2004⁴), que más tarde apareció en: Íd., *Il rischio educativo. Come creazione di personalità e storia*, SEI, Turín 1995, 3-56; y que unos años más tarde se ha publicado de nuevo en: Íd., *Il rischio educativo*, Rizzoli, Milán 2005. (Ndt: próximamente Encuentro publicará una nueva edición española de este libro).

¹⁵ Prueba de ello es el juicio con el que Giussani describe los orígenes de la experiencia de Comunión y Liberación: «Nuestro intento nació, pues, como respuesta a esta situación de crisis y a la ausencia de cristianos en los ámbitos más vivos y concretos donde la inmensa mayoría de las personas —cristianos incluidos— pasa su vida», Íd., *El movimiento de Comunión y Liberación*, 16.

capacidad de mejorar, iluminar y exaltar los auténticos valores humanos. El segundo eje se puede expresar diciendo que esa presentación debe verificarse comprobándola en la acción, es decir, la evidencia racional sólo puede iluminarse hasta convertirse en convicción cuando se tiene la experiencia de afrontar las necesidades humanas desde dentro de la participación en el hecho cristiano; participación que consiste en una implicación en la realidad cristiana como un hecho esencialmente social o comunal¹⁶.

He introducido estas rápidas referencias biográficas con el objetivo de situar lo que entiende Giussani al hablar de religiosidad (sentido religioso) y, con ello, colocar en el contexto de su obra el ensayo que presentamos. No debemos olvidar el carácter de *lectura sintética*, en cierto sentido *dinástica* y no *historiográfica*, de este texto, cuyos límites objetivos vienen indicados por el mismo autor¹⁷. A Giussani no se le escapa la complejidad del fenómeno de la modernidad y de su origen en el humanismo, pero su interés no es indagar sobre su génesis y desarrollo, seguir las diversas interpretaciones y valorar el conflicto entre ellas¹⁸. A él lo que le preocupa es captar las secuencias principales que describen la evolución de la conciencia religiosa en la modernidad, con el objetivo de poder iluminar mejor la experiencia cristiana, críticamente pensada y reconocida, que constituye, hoy más que nunca, el más precioso «recurso» para el hombre y para la comunidad. El hecho de que el sujeto no se esconda detrás de la inexistente neutralidad científica de la investigación, sino que aparezca implicado en primera persona en la experiencia de lo *humanum*, asumiéndola críticamente en un pensamiento (cultura) para hacerla comunicable (y por esto mismo reclamando una confrontación crítica en todos los frentes) basta para explicar la peculiar naturaleza de la aproximación de Giussani a la

¹⁶ Íd., *Educare es un riesgo*, 13.

¹⁷ «En esta conversación trataré de identificar, en primer lugar, cierto aspecto de la situación cultural y social que impide que se dé una conciencia religiosa auténtica y, en segundo lugar, la actitud del cristianismo ante este hecho», Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, 89.

¹⁸ Cf. R. L. Guidi, *Aspetti religiosi nella letteratura del Quattrocento*, LIEF, Roma 1973; H. de Lubac, *Pico della Mirandola*, Jaca Book, Milán 1994.

modernidad¹⁹. Hemos hablado de una lectura dinástica, porque tiende a identificar las *dinastías* del pensamiento (corrientes filosóficas, teológicas y culturales), que componen el cuadro general del desarrollo de la conciencia religiosa en relación a la propuesta cristiana.

Antes de exponer sintéticamente la lectura que hace Giussani de la modernidad puede ser útil preguntarnos: ¿de dónde le vino a Giussani la energía para tomar una decisión a contracorriente como dejar una cátedra de teología de excepcional prestigio incluso fuera de la gran diócesis de Milán, para dedicarse a un oscuro trabajo pastoral con los estudiantes, un trabajo que había que inventar por entero y, además, dentro de una organización como la Acción Católica Italiana entonces en pleno apogeo de su desarrollo y tan fuertemente jerarquizada que hacía imposible un resquicio para la aventura?²⁰.

La respuesta a esta cuestión sólo puede ser parcial. Pues no es oportuno penetrar en el insondable misterio de gracia-libertad que pudo guiar el paso, vocacionalmente decisivo para él y para otras decenas de miles de personas, que Giussani dio en 1954. Un aspecto, sin embargo, merece ser iluminado, pues está en directa relación con la presentación de este libro. Estoy hablando de la singular formación que se daba en aquella fragua de vida y de estudio que era entonces el Seminario Mayor de Milán, donde se encontraba la Facultad de Teología. No podemos entrar aquí en descripciones que podrían ser de notable importancia (baste pensar que en los años 40 vivían en Venegono²¹ —con un estilo casi monacal— más de dos mil personas²²), ni mucho menos considerar los contenidos y el método de enseñanza en sí mismos y en relación con la vida (pastoral) de la gran diócesis ambrosiana. Bastará con decir que Giussani tuvo la ocasión de recibir, en los años de formación

¹⁹ Desde el comienzo Giussani ha considerado la cultura como una de las dimensiones del anuncio cristiano: Íd., *El camino a la verdad es una experiencia*, 139-149; Íd., *El movimiento de Comunión y Liberación*, 34-36.

²⁰ Cf. ib., 15-18, 57-59.

²¹ Venegono es un pueblo al norte de Milán, y en sus alrededores llenos de vegetación fue edificado, casi como una enorme abadía, el Seminario mayor de la diócesis ambrosiana.

²² Sobre la escuela de Venegono cf.: Istra, *Anuario teológico 1984*, Istra, Milán 1985, 9-88. De particular interés son las conversaciones publicadas en el mismo volumen, con Gaetano Corti (cf. ib., 115-120), Carlo Colombo (cf. ib., 121-126), Giacomo Biffi (cf. ib., 127-130) y el mismo Luigi Giussani (cf. ib., 131-135).

de su pensamiento (1933-1954), una visión amplia y crítica del saber, que le permitió integrar poesía, arte, literatura, filosofía y teología (prestando especial atención a la teología protestante americana y a la ortodoxa). Como él mismo dice: «La escuela teológica de Venegono era esencialmente abierta»²³. Sus maestros —el más famoso de los cuales fue el obispo Carlo Colombo, uno de los expertos más consultados por Pablo VI²⁴— sabían unir una fidelidad no servil a Roma con una atención esmerada a las principales escuelas teológicas alemanas, holandesas, francesas e inglesas²⁵. No faltaban instrumentos de primerísimo nivel científico como biblioteca, hemeroteca, una revista de filosofía y teología (*La Scuola Cattolica*), así como colecciones científicas²⁶. En aquellos años, en la Facultad teológica milanesa, es vivísima la exigencia de una consideración cuidadosa de los estudios bíblicos, de los Padres y de la historia de los dogmas. Al mismo tiempo, y en equilibrada síntesis entre la vía histórica y la especulativa, se mantienen con fuerza dos principios, que garantizan una capacidad de apertura de 360°: a) El cristianismo como acontecimiento de gracia; b) La Iglesia como signo (sacramento) del acontecimiento cristiano que se prolonga en el tiempo²⁷.

La opinión teológica —relacionada con la polémica exegética sobre el *desiderium videndi Deum*— de la unicidad del fin sobrenatural²⁸ se

²³ L. Giussani, «Conversazione con Luigi Giussani (6 gennaio 1984)», en Istra, *Annuario teologico 1984*, 131: «La escuela de Venegono era esencialmente abierta, y lo que la hacía abierta era, según mi opinión, la seguridad de dos posiciones: 1) El cristianismo como acontecimiento de gracia que desafía al mundo; 2) Los claros enunciados de su eclesiología».

²⁴ Cf. J. Grootaers, *I protagonisti del Concilio Vaticano II*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; M. Leonardi, *Carlo Colombo*, Atheneum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1993.

²⁵ Cf. F. Bertoldi, «L'atto di fede e il metodo teologico in Carlo Colombo», en Istra, *Annuario teologico 1984*, 30-32.

²⁶ Cf. T. Citrini, «La Scuola Cattolica. Anno 125», en *La Scuola Cattolica* 125 (1997) 3-27.

²⁷ Cf. Istra, *Annuario teologico 1984*, 131: «El acontecimiento cristiano, no obstante la idea un poco abstracta de gracia, recuperaba su función de signo a través de la eclesiología. Así el acontecimiento se replanteaba en su sentido patristico, pues la Iglesia como acontecimiento cristiano que se prolonga en el tiempo es precisamente una idea patristica».

²⁸ En este mismo sentido afirma Giacomo Biffi: «La primera idea era la del sobrenatural, que en el ambiente milanés provenía, antes que de la escuela de teología, de la acción pastoral de mons. Francesco Olgiati», ib., 129-130.

situó en el centro de los estudios de los venegoneses y poco a poco llevó a toda la Facultad a poner una atención particular en la cuestión del método teológico²⁹. No es equivocado afirmar que el giro biográfico de Giussani permitirá a su pensamiento convertirse en una significativa variante de esta búsqueda metodológica que no renuncia —como le gusta decir a uno de los autores de Venegono, el cardenal Giacomo Biffi, que primero fue alumno y después colega de Giussani— a alcanzar la *res*.

De todos modos conviene concluir esta observación haciendo notar cómo Giussani, a partir de los años treinta —por limitarnos a sus estudios teológicos—, afrontó de forma ordenada las obras de pensadores como Niebuhr y Tillich y, después, de todo el protestantismo americano, al mismo tiempo que asimilaba autores importantes del pensamiento ortodoxo³⁰. ¿Se podría entender en el pensamiento de Giussani el peso de la categoría de experiencia, con las consecuencias metodológicas que hemos mencionado, o el de la categoría de *communio* —por no mencionar el uso esmerado de florilegios poéticos y literarios— sin estas raíces formativas³¹.

Además, ¿cómo explicar sin ellas su extraordinaria eficacia pedagógica orientada a devolver sustancia a la fe para renovar el cuerpo de la Iglesia, que determinó la «cura» de enteras generaciones y que ahora, a través del movimiento de Comunión y Liberación, alcanza a hombres y mujeres de más de 80 países de todo el mundo³². Ciertamente, a la decisión «profética» que tomó Giussani en 1954 no es extraña la vicisitud de esta singular formación de su pensamiento.

²⁹ Todavía hoy es una de sus preocupaciones fundamentales. Citemos representando a todos el volumen de Giuseppe Colombo: *La ragione teologica*, Glossa, Milán 1995.

³⁰ Además de los escritos sobre el protestantismo citados antes, podemos recordar los siguientes a propósito del pensamiento ortodoxo: L. Giussani, «L'Eucaristia presso gli orientali», *Ambrosius* 29 (1953) 49-54: Íd., «Maria nell'Oriente cristiano», *Ambrosius* 30 (1954) 57-64. (Ndt: Estos dos artículos se encuentran en español en Íd., *Llevar la esperanza. Primeros escritos*, 108-115; 154-163.)

³¹ Uno de los maestros de Giussani, Giovanni Colombo, fue un gran experto en literatura: M. Fraschini, «Letteratura e catechesi in Giovanni Colombo», en Istra, *Annuario teologico* 1984, 61-88.

³² Cf. *Comunión y Liberación. Un movimiento en la Iglesia*, publicado con ocasión del 30 de mayo de 1998.

2. El hecho cristiano y la modernidad

«Estoy convencido de que todos nosotros creemos conocer de antemano todo lo que se refiere al hecho religioso en general y al cristianismo en particular. Sin embargo, no es imposible que, si lo volvemos a afrontar, conozcamos algún aspecto nuevo»³³. El intento, del todo positivo, del autor de estos «breves apuntes» —tal y como él los define— es mostrar la *cum-venientia* del hecho cristiano en un momento, como el actual, en el que «la conciencia del hombre [parece] mucho más disponible a ese sentido religioso con el que coincide la búsqueda del destino»³⁴. Para reformular la propuesta cristiana mostrando la pertinencia de su «pretensión objetiva», él examina los factores que, en la situación cultural y social moderna, han tendido a impedirla³⁵. De esta manera, la experiencia³⁶ de un sujeto, personal y comunitario (eclesial), con sus rasgos ideales bien identificados pero insertado en la historia, se propone al hombre, con sencillez y sin complejos, *apoyándose* en sus razones intrínsecas. Y por esto no teme una confrontación a campo abierto. En Giussani, pues, un mismo dinamismo rige el origen y el desarrollo de la experiencia y del pensamiento, confirmando el hecho que la experiencia, cuando es auténtica, contiene su *logos* (no lo recibe de fuera); y a su vez el pensamiento, cuando es íntegro, no puede sino «restituir» la realidad en cuanto tal. Los dos pulmones de la reflexión de Giussani están de este modo asegurados. En su enseñanza apasionada y en sus escritos, el sacerdote milanés no cesa de prestar atención al grave momento histórico-cultural para comunicar su experiencia/pensamiento a la libertad situada dramáticamente de su interlocutor. Realidad (y, por tanto, historia y cultura) y conocimiento (y, por tanto, razón y fe) forman la experiencia del hombre abierto a la verdad y deseoso de

³³ Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, 89. Inteligentemente el autor comienza con una afirmación de Reinhold Niebuhr: «Los hombres raramente aprenden lo que creen ya saber».

³⁴ Ib., 79.

³⁵ Significativamente el segundo volumen del *Curso básico de Cristianismo*, que recorre el pensamiento de Giussani, se titula: *Los orígenes de la pretensión cristiana*, Encuentro, Madrid 2001.

³⁶ «Lo que caracteriza a la experiencia es el entender una cosa, el descubrir su sentido. La experiencia implica, por tanto, la inteligencia del sentido de las cosas», Íd., *Educación es un riesgo*, 102.

comunicarla. La verdad, en efecto, no se conoce verdaderamente hasta que no se comunica³⁷. Tampoco se nos debe escapar, desde esta óptica, cómo la obra de Giussani supera de golpe toda dicotomía y todo extrinsecismo al considerar la relación entre razón y fe (y, por tanto, la relación entre la naturaleza y lo sobrenatural, lo humano y lo cristiano) sin renunciar por esto a distinguir en lo unido³⁸. Volveremos a este punto en seguida, por ahora esta observación de método nos permite retomar el tema de la conciencia religiosa en la modernidad. Este volumen lo presenta sintéticamente, pero toda la producción de Giussani vuelve constantemente a ello con abundantes desarrollos, respetando siempre la opción metodológica, que hemos definido como dinástica y no historiográfica, y que responde a la intención dominante de nuestro autor.

Para introducir el juicio de Giussani sobre la modernidad me parece particularmente iluminadora una observación suya sobre la situación del cristianismo en Italia al inicio de los años cincuenta: «Una situación en la que los cristianos se iban autoeliminando educadamente de la vida pública, de la cultura, de las realidades populares, entre los acalorados aplausos y el cordial consenso de las fuerzas políticas y culturales que apuntaban a sustituirles en el escenario de nuestro país»³⁹. Cuando el mundo católico parece que aún domina en la sociedad, de forma imponente y masiva, a través de la articulada trama de las parroquias y el tejido capilar del asociacionismo oficial, Giussani percibe, con lucidez,

³⁷ Santo Tomás, refiriéndose a la *quaestio* que estudia el hecho de si aquellos que están llamados a la vida contemplativa deben también enseñar, responde significativamente que es mejor comunicar lo que se contempla que el simple contemplar, poniendo en evidencia la exigencia de que lo conocido llegue a su dimensión pública: «Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata tradere quam solum contemplari», *Summa Theologica*, II, II, q. 188, a. 6.

³⁸ «La experiencia de su encuentro con aquel Hombre, de su larga convivencia con él —apasionada, ansiosa, incierta—, de repente se plasmó en otra experiencia, absolutamente imprevista, desconcertante, luminosa, segura, fuerte: la experiencia de la realidad divina, el encuentro, la convivencia con Dios. Cristo así de presente, así de concreto para nosotros, siendo uno de nosotros, es al mismo tiempo el ‘más allá’ que resuelve el enigma de la existencia. Cristo es el sentido de la historia y el Señor del universo. Cristo es el punto de vista que explica todas las cosas», Íd., *El camino a la verdad es una experiencia*, 76-77.

³⁹ Íd., *El movimiento de Comunión y Liberación*, 16.

la ola de secularización que está por abatirse sobre la Italia católica, cuyos efectos serán visibles, de modo evidente, a partir de 1968. En una situación bastante distinta de la francesa —en la que ya a finales del siglo XIX, aun antes de la célebre pastoral de Suhard, ya se había hablado de país de misión—, ¿de dónde podía nacer un juicio profético de esta naturaleza? De la percepción de que tal presencia masiva no era más que inercia de la herencia recibida del pasado: «Entonces se me hizo claro que cualquier tradición, o en general cualquier experiencia humana, no pueden desafiar a la historia, no pueden subsistir en el fluir del tiempo más que en la medida en que logren expresarse y comunicarse con modos que tengan dignidad cultural»⁴⁰. Desde hacía tiempo el cristianismo tenía ya una incidencia mínima en los ambientes de la escuela y la universidad, por no hablar del ambiente laboral⁴¹, a causa de la concepción dualista de la relación Iglesia/mundo, que a su vez estaba relacionada —como ya se ha puesto de relieve— con el dualismo hombre/cristiano, natural/sobrenatural, fe/razón, libertad/gracia. No es casualidad que fueran éstos los contenidos del debate, a veces áspero pero siempre respetuoso, que Giussani y sus primeros seguidores sostuvieron en dialéctica con la *intelligentsia* católica de la diócesis de Milán⁴². Todo lo mencionado hasta ahora puede ayudar a comprender, como decíamos antes, el planteamiento de Giussani en su consideración de la modernidad.

El análisis que hace Giussani en este volumen toma como punto de partida a Eliot, porque éste, en unas pinceladas fuertes e intensas, describe el recorrido religioso del hombre hasta la inquietante situación actual⁴³. Si Eliot se limita a registrar el dato, dejando sin responder los

⁴⁰ Ib., 10.

⁴¹ En este sentido se puede ver, quizás, una lejana analogía, desde el punto de vista de la elección vocacional en sí misma —no tanto en el contenido y en los métodos de la acción pastoral—, entre la decisión de Giussani de dejar la Facultad Teológica en bien de la misión en el ambiente estudiantil y la de los primeros sacerdotes obreros franceses. Giussani, de hecho, se interesó por este fenómeno.

⁴² Íd., *El movimiento de Comunión y Liberación*, 14-18.

⁴³ «En las palabras del poeta [Eliot] queda claro el contexto en que ha llegado a encontrarse hoy el sentido religioso: sumergido por el intento continuo de no hacerlo actuar como un factor existencialmente vivo, operante en la dinámica educativa y en la dinámica de las relaciones sociales; casi congelado como

interrogantes acerca del *cuándo*, el *cómo* y el *porqué* se ha podido llegar a esta situación, Giussani, atravesando la cautela del poeta, se propone, en cambio, dar una respuesta —aunque sea sumaria— a estas preguntas. Con el Humanismo se inicia un proceso de resquebrajamiento de aquella concepción potentemente unitaria del hombre, del cosmos y de la historia que había caracterizado la síntesis medieval⁴⁴. Los humanistas lo pusieron en marcha de hecho, aun sin querer distanciarse del cristianismo. A ese proceso se fue añadiendo progresivamente una visión que hacía coincidir cada vez más el valor del hombre con su «éxito», que ponía una confianza absoluta en la naturaleza y en la razón como *instrumento de dominio* sobre la realidad, hasta someter a la naturaleza misma para conseguir la felicidad del hombre⁴⁵. Giussani, sin embargo, más que por el proceso mismo está interesado por registrar su resultado, que eficazmente indica con la sobria fórmula del filósofo italiano Cornelio Fabro: «Dios, aunque exista, no

un factor obstruido. Pero el sentido religioso, que es el culmen de la razón —el futuro Pablo VI, en su primera carta como cardenal de Milán, lo definió como 'la síntesis del espíritu'—, no puede como tal ser extirpado, no puede permanecer por mucho tiempo arrinconado en el olvido. Por eso, en una época como la nuestra, la ausencia de Dios encubre la presencia de algo diferente [...] Los hombres pueden, ciertamente, eliminar el nombre de todos los dioses, pero estarán aceptando en cualquier caso y sin saberlo algún 'dios', cayendo en una esclavitud antinatural. Esos que Eliot llama Usura, Lujuria, Poder, pueden resumirse en una sola palabra: la mutua instrumentalización entre los hombres, proyección compensadora de una dependencia última concebida de manera engañosa», Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, 97-98.

⁴⁴ El análisis de Giussani encuentra una confirmación imponente en el que hace Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio*: «Sin embargo, a partir de la baja Edad Media la legítima distinción entre los dos saberes se transformó progresivamente en una nefasta separación. Debido al excesivo espíritu racionalista de algunos pensadores, se radicalizaron las posturas, llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto a los contenidos de la fe. Entre las consecuencias de esta separación está el recelo cada vez mayor hacia la razón misma» (n. 45).

⁴⁵ Cf. Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, 99-103. Remo Guidi, en sus imponentes estudios sobre la dialéctica entre humanistas y mendicantes, que abarcan una gran cantidad de incunables y manuscritos, muestra la sustancial pertinencia del juicio de Giussani sobre el Humanismo: Cf. R. L. Guidi, *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, Tiellemedia, Roma 1998.

interesa»⁴⁶. Y continúa con acierto: «Decía el teólogo protestante Tillich: 'El ateísmo en sentido etimológico es imposible'. Porque el ateísmo es existencialmente posible, si se trata de un dios que no tiene que ver con la vida, al que quizás se le estima y se le honra dogmáticamente, pero con quien no se quiere que la existencia tenga algo que ver»⁴⁷.

Nos podemos preguntar ahora: ¿cómo incide un proceso de este tipo sobre las categorías constitutivas de la experiencia humana: *razón, libertad, conciencia y cultura*? Sin seguir a nuestro autor en los articulados pasajes que, en muchas de sus publicaciones, ilustran la «reducción» de estos términos clave⁴⁸, podemos no obstante recoger su juicio sintético. La modernidad, más allá de todo lo positivo que nos ha dejado, puede reducirse a una palabra, cuyo culmen coincide con lo que él llama un «síndrome de optimismo», pero que en su declive presenta los rasgos de una «antropología de la disolución». En la reflexión reciente de Giussani este resultado final de la parábola moderna viene descrito así: «Hay una irreligiosidad en nuestro mundo actual que comienza con la separación entre Dios como origen y sentido de la vida y Dios como un hecho del pensamiento [...] Esto conduce a una separación entre el sentido de la vida y la experiencia [...] lo que conduce, a su vez, a una separación entre moralidad y acción del hombre»⁴⁹.

La página de Eliot de la que hemos partido culminaba en este angustioso interrogante: «¿Es la humanidad la que ha abandonado a la Iglesia o

⁴⁶ Cf. Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, 107-108: «Lo ha sintetizado bien Cornelio Fabro: 'Dios, si existe, no interesa'. Dios no tiene que ver con el hombre concreto, con sus intereses, sus problemas, ámbito donde el hombre es medida para sí mismo, señor de sí mismo, fuente de la que brota la imaginación del proyecto y la energía concreta para su realización, incluida la normativa ética allí implicada. En el ámbito de los problemas humanos, por lo tanto, Dios —si existe— es como si no estuviera. De esta manera se produce la separación entre lo sagrado y lo profano, como si pudiera existir algo fuera de ese 'templo' de Dios que es el cosmos entero. Y así, a medida que el racionalismo, mediante el poder político —tras la Revolución francesa—, asume esa separación como propia, ésta se convierte lentamente en lugar común de los doctos, determina el firmamento cultural, se hace cultura dominante. Y a partir de ese olimpo cultural, con el paso de los siglos, su contenido innovador penetra, mediante la educación estatal, en el corazón y la mente de todo el pueblo, convirtiéndose en mentalidad social.

⁴⁷ Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, 130.

⁴⁸ Cf. en especial: Íd., *Por qué la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2004, 41-82.

⁴⁹ Íd., *El hombre y su destino. En camino*, Encuentro, Madrid 2004, 101 y 102. Y continúa el autor con estas palabras: «Para defender la verdad de Dios y

es la Iglesia la que ha abandonado a la humanidad?⁵⁰. Giussani —en la segunda parte de su conferencia— no se arredra ante esta pregunta⁵¹, sino que (y éste es un aspecto que aparece con insistencia en toda su obra) tiene el coraje de poner al descubierto la responsabilidad de los cristianos, incluida la de los eclesiásticos. Para describir los efectos de este proceso él llega incluso a introducir una categoría radical, la «protestantización del cristianismo». Y los efectos de esta «protestantización» son: «El subjetivismo frente al destino, como concepción y como praxis; un moralismo acentuado ante los valores que exalta la cultura dominante; y el debilitamiento de la unidad viva del pueblo de Dios con su tradición»⁵².

No será inútil subrayar que el uso de una categoría así no tiene nada de despreciativo en relación con las confesiones protestantes. Pues Giussani no sólo es un esmerado estudioso del protestantismo (sobre todo del americano) —cuyas mejores intuiciones ha tenido en cuenta en su método de vida cristiana—, sino que desde su juventud es un convencido defensor del ecumenismo⁵³. Tema sobre el que no ha cesado de

defender la necesidad de que el hombre conciba la vida como Suya y que, por consiguiente, tienda a agradar en todo a este supremo creador y hacedor de todo lo que existe, es preciso ante todo retomar cordialmente la palabra 'razón', que es la palabra más confusa del pensamiento moderno [...] Si se usa mal la razón [...] se producen tres graves reducciones que influyen en todos los comportamientos de la vida: reducción del acontecimiento a ideología, reducción del signo a apariencia, reducción del corazón a sentimiento», *ib.*, 103-104.

⁵⁰ Cf. T. S. Eliot, «Coros de 'La Piedra'», en *Poesías reunidas (1909-1962)*, Alianza Editorial, Madrid 2000, 167-188.

⁵¹ El libro que estamos presentando, de hecho, está dividido en dos partes cuyos títulos coinciden con la alternativa recogida por la pregunta de Eliot: «¿Es la humanidad la que ha abandonado a la Iglesia?» (Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, 91-131), o «¿Es la Iglesia la que ha abandonado a la humanidad?» (Íd., 133-155).

⁵² *Ib.*, 141.

⁵³ Lo que se puede apreciar en la siguiente afirmación a propósito del movimiento ecuménico: «Una empresa que los católicos no pueden ignorar o despreciar. Es un fenómeno notable que las Iglesias protestantes hayan empezado a encontrar de algún modo una expresión común, una común manifestación visible de esa invisible unidad de la Iglesia de Cristo en la que creen. El haber logrado articularse en un movimiento único, establecer amplios contactos recíprocos, percibir el significado de un interés común y expresarse frente al mundo religioso, social y político con una sola voz, todo esto está hecho con tanta seriedad que merece una cuidadosa atención. Y una gran comprensión», Íd., «De Amsterdam a Evanston. Crónica ecuménica», en Íd., *Llevar la esperanza. Primeros escritos*, 146.

volver en los últimos años⁵⁴. Incluso cuando habla de protestantización, la intención de Giussani, aunque pueda parecer dura, no es otra que la descripción realista de una situación o tendencia precisas. El valor de la categoría es, una vez más, dinástico y no historiográfico. De todos modos el diagnóstico de nuestro autor termina con una llamada de atención. El síntoma de que el cristianismo tiene hoy una fuerte dependencia de la mentalidad dominante son las tres graves «reducciones» o «caídas» (subjetivismo, moralismo y debilitamiento de la unidad orgánica del hecho cristiano) de las que es víctima. En otro texto las reformula con eficacia en los siguientes términos: «El racionalismo de la época moderna, al olvidar la verdadera naturaleza de la razón, nos habitúa a la confusión entre sentido religioso y fe [...] Diluye también la verdadera naturaleza de la fe, porque ésta consiste en un juicio al que se une la libertad: el afecto completa el contenido de ese juicio»⁵⁵. Desde esta óptica, Giussani identifica como elementos sobresalientes de la conciencia religiosa del hombre contemporáneo una concatenación de reducciones en forma de cascada: Dios sin Cristo, Cristo sin Iglesia, Iglesia sin mundo, mundo sin yo, yo sin Dios⁵⁶.

Antes de retomar el contenido central del juicio de Giussani —la confusión entre sentido religioso y fe (más que nunca imponente en la actual fase de la secularización como explosión de la «sacralidad salvaje»)»⁵⁷— es necesario observar cómo el análisis sintético de nuestro autor, ya sea sobre la modernidad o sobre la transición a la época posmoderna, no puede en absoluto reducirse a la categoría de «anti-moderno»⁵⁸. De hecho, como veremos más adelante, no se entendería a Giussani fuera de conceptos clave pensados conforme a la sensibilidad moderna, como el de *experiencia*⁵⁹, el de *libertad*⁶⁰ —cuya primacía existencial está constantemente afirmada en su obra—, el de *verdad*

⁵⁴ Cf. L. Giussani - S. Alberto - J. Prades, *Crear huellas en la historia del mundo*, Encuentro, Madrid 1999, 144-149.

⁵⁵ L. Giussani, *El hombre y su destino. En camino*, 126.

⁵⁶ *Ib.*, 127-136.

⁵⁷ Cf. A. Scola, *Cuestiones de antropología teológica*, BAC, Madrid 2000, 187 ss.

⁵⁸ Hacemos nuestro el célebre título de J. Maritain, *Antimoderne*, Revue des Jeunes, París 1922.

⁵⁹ Cf. *Íd.*, *El sentido religioso*, 18-26.

⁶⁰ Cf. *Íd.*, *Los orígenes de la pretensión cristiana*, 119-121.

como *acontecimiento*⁶¹, el de *conocimiento* estructuralmente relacionado con el *afecto*⁶², el de ser como *don*, el de «sujeto» en cuanto partícipe del don mismo del ser⁶³, el de *signo real* como lugar de la revelación del ser natural y, por gracia, del rostro mismo del Dios uno y trino (fundamento)⁶⁴. En este sentido se equivocaría gravemente quien «leyese» el pensamiento de Giussani como una simple «vuelta a la casa» del realismo clásico. Su realismo, mediante el cual se afirma objetivamente la existencia y la cognoscibilidad del fundamento verdadero de lo real —es desde esta afirmación ontológica de «las cosas tal como están» y sólo desde aquí desde donde se puede para Giussani entender la ética⁶⁵—, se construye a partir de lo que Balthasar llamaba una antropología dramática⁶⁶. Es más, el rico desarrollo de este tema, totalmente moderno, que se encuentra en uno de los libros más bellos de Giussani⁶⁷, sería incomprensible sin reconocer el peso que juegan en él las categorías más decisivas del debate filosófico-teológico actual. Además de las que ya hemos mencionado, conviene añadir la de *otro*⁶⁸, la de *diferencia*⁶⁹, la de *afecto*⁷⁰ y la de *amistad*⁷¹. Nada más equivocado, pues, que presentar a Giussani (y la imponente realidad eclesial internacional a la que ha dado vida) dentro del esquema vetusto de la dialéctica entre conservadores y progresistas, en vigor al menos hasta hace unos años.

⁶¹ Cf. Íd., *Si può (veramente?) vivere così?*, BUR, Milán 1996, 92: «Puesto que el Misterio es la verdad del hombre y como Misterio la verdad no se puede conocer, si el Misterio coincide con aquel hombre, la verdad es aquel hombre. 'Quid est veritas? Vir qui adest'. ¿Qué es la verdad (lo que es teórico, la verdad sería un concepto teórico)? Es este hombre presente».

⁶² Cf. Íd., *El sentido religioso*, 43-55.

⁶³ Giussani, de hecho, por una parte habla de la «gratuidad abismal de nuestro mismo ser, de nuestra misma existencia» (Íd., *El camino a la verdad es una experiencia*, 77), y por otra concibe la vida como don de sí (Íd., *Los orígenes de la pretensión cristiana*, 114-118).

⁶⁴ Cf. Íd., *El sentido religioso*, 159-171.

⁶⁵ Sobre esta cuestión cf.: Íd., *Moralidad: memoria y deseo*, Encuentro, Madrid 1983, hoy integrado en Íd., *El rostro del hombre*, Encuentro, Madrid 1996, 155-287; L. Giussani - S. Alberto - J. Prades, *Crear huellas en la historia del mundo*, 77-89.

⁶⁶ Cf. H. U. von Balthasar, *Teodramática*, II, Encuentro, Madrid 1992, 311.

⁶⁷ Cf. Íd., *El rostro del hombre*, 21-109.

⁶⁸ Cf. Íd., *El sentido religioso*, 166-167.

⁶⁹ Cf. Íd., «*Tu*» (o dell'*amicizia*), BUR, Milán 1997, 208-209.

⁷⁰ Cf. Íd., *El rostro del hombre*, 97-109.

⁷¹ Cf. Íd., «*Tu*» (o dell'*amicizia*), 15-86.

La pasión de Giussani por la «ortodoxia» tiene que ver si acaso con su reiterada referencia a autores anglófonos como Chesterton, Newman, Eliot, Lewis. Con lo que aparece otra raíz de su pensamiento.

3. De la experiencia un pensamiento: realidad, razón y fe

Estas últimas anotaciones nos llevan a dar un nuevo paso, exigido por la lógica del pensamiento del sacerdote milanés. Habíamos mencionado ya que no se puede separar, en Giussani, el sujeto (testigo) de la propuesta, y por tanto del juicio sobre el momento histórico-cultural en la que ésta se sitúa (siendo el concepto de experiencia —autóctono en nuestro autor⁷²— el elemento unificador de estos tres aspectos⁷³). Pues, para que la comunicación de una experiencia —personal y comunitaria— sea «con-vincente», mostrando a la libertad del interlocutor las razones de su con-veniencia, es necesario que la situación histórico-cultural sea examinada críticamente⁷⁴. Se comprende así por qué los dos últimos capítulos del volumen están centrados sobre la propuesta del *hecho cristiano*⁷⁵. En ellos se destacan, en primer lugar, sus rasgos objetivos,

⁷² El mismo Giussani reconoce este hecho: «Me parece que la categoría de experiencia es totalmente autóctona, porque entonces nadie hablaba de experiencia, tanto es así que había cogido el libro de Mouroux porque hablaba de experiencia, aunque sólo leí unas páginas», Istra, *Annuario teologico* 1984, 134.

⁷³ En cuanto a la categoría de experiencia en Giussani cf.: Íd., *El camino a la verdad es una experiencia*, 59-60; Íd., *El sentido religioso*, 18-26; Íd., *Educación es un riesgo*, 99-106; Íd., *Por qué la Iglesia*, 257-263; Íd., *El rostro del hombre*, 133-140; Íd., *Si può (veramente?) vivere così?*, 80-84; Íd., «Tu» (o dell'amicizia), 84-85; Íd., *Vivendo nella carne*, BUR, Milán 1998, 20-22.

⁷⁴ Se trata de una crítica, no obstante, que implica a la persona en una confrontación continua con la realidad concreta. La insistencia en la necesidad de esta evaluación continua es una de las características del método educativo de don Giussani: «Si la persona de Cristo da sentido a cada persona y a cada cosa, no hay nada en el mundo ni en nuestra vida que pueda vivir por sí mismo, que pueda evitar estar invenciblemente ligado a él. De ahí que la verdadera dimensión cultural cristiana se realice confrontando la verdad de la persona de Cristo con nuestra vida en todas sus implicaciones», Íd., *El camino a la verdad es una experiencia*, 24.

⁷⁵ Giussani insiste en la relevancia metodológica de la naturaleza de *hecho* que caracteriza al cristianismo: «Un hecho es un criterio al alcance de cualquiera. Un hecho se puede conocer, con un hecho se puede uno tropezar», Íd., *Los orígenes de la pretensión cristiana*, 52.

contra la reducción subjetivista (protestantización) y el moralismo⁷⁶; se muestran, en segundo lugar, dos peculiares características⁷⁷: el hecho cristiano como acontecimiento totalizante y la fe que se hace cultura; para concluir, en fin, a través de la categoría de signo, en su naturaleza de *acontecimiento presente*⁷⁸. Es necesario, pues, mirar al hecho cristiano, considerándolo en su unidad e integridad, tal como se expresa en la experiencia de la vida eclesial en acción, en el aquí y ahora de la historia⁷⁹.

La respuesta más sencilla y objetiva a la pregunta ¿qué es el hecho cristiano?, nos viene, pues, de la descripción de los primeros pasos de la comunidad cristiana así como lo atestigua la Sagrada Escritura⁸⁰. Aquí se nos dice que el hecho cristiano es

«el acontecimiento de Jesucristo muerto y resucitado, es decir, del Hijo encarnado del Padre que, por obra del Espíritu Santo, se hace presente —en la Iglesia y a través de la Iglesia— en el hoy de la historia, comunicándose de modo gratuito y sorprendente a hombres concretos, con su imprevisible libertad y con su inevitable pertenencia a pueblos, culturas y tradiciones. Con esta óptica, que ve cómo la libertad infinita de Dios se inclina misericordiosamente ante la libertad finita del hombre, se extirpa de la realidad de la Iglesia toda abstracción. Ella se impone, sobre todo, como un hecho que me sucede, que viene a mi encuentro (*ad-venio*). El hecho cristiano, históricamente bien identificable, vive por tanto en el acontecimiento de la Iglesia»⁸¹.

⁷⁶ Cf. Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, 143-147.

⁷⁷ Cf. ib., 149-151.

⁷⁸ Cf. ib., 153: «La presencia del Hecho cristiano está en la unidad de los creyentes [...] éste es el milagro, el signo».

⁷⁹ Cf. Íd., *Por qué la Iglesia*, 31-40.

⁸⁰ Cf. ib., 17-19; 86-93; 94-97.

⁸¹ A. Scola, «La realtà dei movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale», en *Rassegna di Teologia* 40 (1999) 485-504. Giussani afirma explícitamente que «la Iglesia se presenta en la historia ante todo como relación con Cristo vivo [...] Para aquellos hombres, la única enseñanza que no podía ponerse en cuestión era que el Maestro estaba presente, que Jesús estaba vivo; y esto es exactamente lo que nos han transmitido: el testimonio de un Hombre presente, vivo. El comienzo de la Iglesia es precisamente este conjunto de discípulos, este pequeño grupo de amigos, que tras la muerte de Cristo sigue estando igualmente unido. ¿Por qué? Porque Cristo resucitado se hace presente en medio de ellos», Íd., *Por qué la Iglesia*, 86-87. Además cf.: Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, 153-155.

Para Giussani el hecho cristiano —que considera siempre, en la óptica de la *traditio catholica*, a partir de la Escritura— exige objetivamente que se mantengan *en unidad dual* (sin confusión, pero sin separación) sentido religioso y fe cristiana⁸². En efecto, una fe que niegue el sentido religioso es irrespetuosa con la libertad del hombre, en cuanto la relega a un estado de pura pasividad extrínseca⁸³, mientras que un sentido religioso que no se deje sorprender, por la gracia de la fe, por el acontecimiento de Cristo, se arriesga a agotar la conciencia religiosa en un agobiante problematismo⁸⁴. Ahora bien, desde la óptica del hecho cristiano, es la misma realidad la que se manifiesta a la conciencia humana en una unidad-dual⁸⁵. En efecto, la «cosa en sí misma»

⁸² «La insistencia en la religiosidad es el primer deber absoluto del educador, es decir, del amigo, del que ama y quiere ayudar al ser humano en el camino hacia su meta [...] La inteligencia de lo humano que Jesús tiene y ha mostrado le induce a empujar al hombre con fuerza hacia su origen, hacia lo que dará significado y gusto a su vida, hacia la religiosidad», Íd., *Los orígenes de la pre-tensión cristiana*, 108.

⁸³ «No sería posible apreciar plenamente qué significa Jesucristo si antes no apreciáramos bien la naturaleza del dinamismo que hace del hombre un hombre. Cristo se presenta, en efecto, como respuesta a lo que soy 'yo', y sólo tomar conciencia atenta y también tierna y apasionada de mí mismo puede abrirme de par en par y disponerme para reconocer, admirar, agradecer y vivir a Cristo. Sin esta conciencia incluso Jesucristo se convierte en un mero nombre», ib., 9.

⁸⁴ «La fe en Cristo supera y aclara el sentido religioso del mundo [...] La fe supera y aclara el sentido religioso del hombre porque desvela su objeto, al cual la razón no podía acceder por sí sola», Íd., *El hombre y su destino*, 123-124. Además cf.: Íd., *Si può (veramente?!) vivere così?*, 542-543.

⁸⁵ La categoría *unidad dual* puede ser fácilmente rastreada en los escritos de Giussani. Citemos algunos ejemplos en los que se afirma una unidad de carácter dual. En la reflexión antropológica: «Es perfectamente experimentable y, por tanto, racionalmente sostenible, que existe una unidad compuesta de dos factores irreductibles entre sí, pero en la que el descolgar del factor segundo está condicionado a un cierto desarrollo del primero. De aquí que el cuerpo humano necesite desarrollarse, hasta el punto de estar debidamente 'templado', para que el genio del espíritu humano pueda expresarse. Esta conclusión tiene en cuenta y valora la duplicidad irreductible de los factores, tal y como aparecen en la experiencia del presente, y no requiere censurar o reducir nada», Íd., *El sentido religioso*, 69. En la gnoseológica: «El signo es una realidad cuyo sentido es otra realidad distinta; una realidad experimentable que adquiere su significado al conducir a otra realidad diferente», ib., 161. En la cristológica: «Que Jesús sea hombre-Dios no significa que Dios se haya

(la realidad), considerada en su horizonte integral, «dice» que el ser mantiene, por una parte, su consistencia «natural», abierta al sentido religioso en cuanto vértice de la razón «capaz» del Misterio⁸⁶, y, por otra, revela por la fe en el acontecimiento eclesial de Jesucristo el rostro misericordioso del Dios uno y trino⁸⁷. De este modo «la fe es la fiesta de la razón»⁸⁸.

Aquí está en juego una concepción de la *realidad* —hay una descripción magistral de ella en el *El sentido religioso*, una de las obras clave de nuestro autor⁸⁹— unitaria y articulada que es central en el pensamiento de Giussani⁹⁰. A ella se unen una precisa noción de *razón*⁹¹,

'transformado en un hombre'; significa que la Persona divina del Verbo posee además de la naturaleza divina también la naturaleza humana concreta del hombre Jesús». Íd., *Los orígenes de la pretensión cristiana*, 127. En la ontológica y trinitaria: «La naturaleza del Ser es relación, como la relación yo-tú [...] El dogma de la Trinidad explica también —y no es que lo diga todo, dice algo definitivo sobre la naturaleza del yo y de las cosas, algo de lo que la mente humana no habría tenido nunca ni siquiera una percepción o un conocimiento lejanos— que el Ser es comunión», Íd., «*Tu*» (o *dell'amicizia*), 69-70. En otro texto, sin embargo, Giussani hace una crítica a la categoría de dualidad: «El nosotros no es 'yo y tú'; para poder decir 'yo y tú' es necesario haber descubierto el acontecimiento del nosotros. De hecho, no se puede descubrir el misterio del Ser si no se descubre un nosotros, porque es Trinidad, no dualidad. Las religiones, las más vivas, al máximo llegan a la dualidad», ib., 264. Pensamos que en este fragmento nuestro autor critica no tanto la categoría de unidad dual cuanto un esquema dualista de la comprensión de la realidad. Precisamente porque a nivel antropológico, la unidad-dual de hombre-mujer por su objetiva apertura al hijo es analogía del nosotros trinitario. Sobre esta cuestión cf. A. Scola, *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001.

⁸⁶ Cf. Íd., *El sentido religioso*, 201: «El mundo es un signo. La realidad remite a otra Realidad. La razón, para ser fiel a su naturaleza y a este reclamo, está obligada a admitir la existencia de otra cosa distinta, que subyace en todo y que lo explica todo [...] La realidad es un signo y despierta el sentido religioso».

⁸⁷ Cf. Íd., *Por qué la Iglesia*, 211-216.

⁸⁸ Íd., «*Tu*» (o *dell'amicizia*), 43.

⁸⁹ Íd., *El sentido religioso*, 145-157.

⁹⁰ Ib., 205: «La realidad es un signo, interpretando el cual la conciencia del hombre percibe la existencia del Misterio. En este sentido el mundo es estructuralmente revelación de Dios».

⁹¹ Ib., 29: «El factor distintivo de ese nivel de la naturaleza al que llamamos hombre, a saber, su capacidad de darse cuenta de la realidad conforme a la totalidad de sus factores».

de *fe*⁹² y de la *relación entre ellas*⁹³, determinada en último término por una visión del *conocer*⁹⁴ que, con exquisita sensibilidad contemporánea, introduce un cuidado *análisis de la libertad* real del hombre⁹⁵.

En este trabajo sólo podemos hacer alguna breve referencia —con el consiguiente riesgo de empobrecerla— a esta estructura originaria del pensamiento de Giussani, sobre la cual él no cesa de volver con la aguda sensibilidad metodológica que ya hemos descrito.

Para trazar sumariamente la concepción que tiene Giussani de la realidad conviene decir una palabra sobre los dos polos que la constituyen, atentos sobre todo al factor unitario que mantiene esta dualidad.

Lo real («la cosa», el ser en sentido amplio) es *presencia ante el yo*⁹⁶. En este sentido, el ser es un acontecimiento que afecta a mi libertad

⁹² «Reconocer que Jesucristo es la salvación presente en la historia y en nuestra existencia», Íd., *El rostro del hombre*, 158.

⁹³ «En el problema fe-razón está de por medio el amor a la verdad», Íd., *Si può (veramente?) vivere così?*, 177. En este mismo sentido, el cardinal Ratzinger, en su intervención con motivo de la presentación de la encíclica *Fides et ratio*, afirmaba: «El problema central de la encíclica *Fides et ratio* es, pues, la cuestión de la verdad, que no es una más de las muchas cuestiones que el hombre debe afrontar, sino la cuestión fundamental, ineliminable, que traspasa todos los tiempos y momentos de la vida y de la historia de la humanidad», en *L'Osservatore Romano*, 16-X-1998.

⁹⁴ Cf. Íd., *El sentido religioso*, 23: «El conocimiento es fruto del encuentro de la energía humana con una presencia. Es un acontecimiento en el que la energía de la conciencia humana asimila el objeto [...] ¿Cómo se produce esa unidad? Es una pregunta fascinante frente a la cual tenemos poder sólo hasta cierto punto». Las tres premisas con las que comienza *El sentido religioso* describen sintéticamente esta visión del fenómeno del conocimiento típica de Giussani: cf. ib., 17-55.

⁹⁵ De hecho, «para llegar a una definición de la libertad —nos recuerda Giussani— hay que observar nuestra experiencia», Íd., *Los orígenes de la pretensión cristiana*, 120. Cf. además, Íd., *Un avvenimento di vita, cioè una storia*, Il Sabato, Roma 1993, 224-227, en particular 227: «Esta relación absoluta (yo-Misterio) es el fundamento de la libertad humana, cuyo dinamismo hemos indicado (percepción cognoscitiva y afectiva de la realidad que nace de dentro, que se desarrolla como trabajo en un juicio, el cual se traduce en praxis creativa). Sin tal relación absoluta, la relación directa con el infinito, la palabra libertad es mero *flatus vocis*, pues el hombre estaría totalmente determinado por la realidad en la que está inmerso, producto de causas que vienen dadas y de quienes tienen la fortuna o el poder en aquel momento». Cf. también *El sentido religioso*, 43-55, 173-177, 181 ss.

⁹⁶ Íd., *El sentido religioso*, 145-146: «Ante todo, para hacerme entender, recurriré a una imagen. Suponed que nacéis, que salís del seno de vuestra madre con la edad que tenéis en este momento, con el desarrollo y con la conciencia

implicándola⁹⁷. Acontecimiento significa, entre otras cosas, que el ser viene a mi encuentro de *otro lado* (*e-venio*)⁹⁸. En la experiencia de la presencia el ser se revela permaneciendo velado, de tal manera que, hablando con propiedad, «las cosas» (la realidad) son signo suyo⁹⁹. En esta proposición sintética del primer polo de la realidad se puede reconocer fácilmente el peso del tema clásico de la *distinción real*, retomado contemporáneamente en la cuestión de la *diferencia ontológica*¹⁰⁰.

que tenéis ahora. ¿Cuál sería el primer sentimiento que tendríais, el primero en absoluto, es decir, el primer factor de vuestra reacción ante la realidad? Si yo abriera de par en par los ojos por primera vez en este instante, saliendo del seno de mi madre, me vería dominado por el asombro y el estupor que provocarían en mí las cosas, debido a su simple 'presencia'. Me invadiría por entero un asombro increíble por esta presencia que expresamos en el vocabulario corriente con la palabra 'cosa'. ¡Las cosas! ¡Qué 'cosa'! Lo que es una versión concreta y, si queréis, banal, de la palabra 'ser'.

⁹⁷ Hablando de la dinámica de la libertad, explica Giussani como ésta —La libertad es la capacidad de alcanzar el destino; es el nexo, la relación con el destino último, es la capacidad de alcanzar a Dios como destino último», Íd., *¿Se puede vivir así?*, Encuentro, Madrid 1996, 69— se realiza verdaderamente a través de la relación con lo real (cf. ib., 69-72). El compromiso de la libertad con el acontecimiento se convierte en regla de vida, pues no es posible superarlo: «Habiendo sido tocados, sorprendidos, aferrados, en un tiempo determinado y en un espacio determinado por un tipo de acontecimiento determinado, la regla fundamental es ser fiel hasta el fondo a aquel acontecimiento y a las reglas en el que éste se traduce», Íd., *Si può (veramente?) vivere così?*, 583.

⁹⁸ Íd., *El sentido religioso*, 147-148: «Otra gran palabra que debemos tener en cuenta para aclarar más todavía el significado de lo 'dado', es la palabra 'otro', la 'alteridad'. Por volver a tomar una imagen que ya hemos usado anteriormente, si yo naciera con la conciencia que tengo ahora, y abriera los ojos de par en par, la presencia de la realidad se me manifestaría como presencia de 'otra cosa' distinta de mí.

⁹⁹ Sobre la categoría de signo cf.: Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, 31-36; Íd., *El sentido religioso*, 159 ss.

¹⁰⁰ Santo Tomás no se ocupó *ex professo* del problema de la *distinctio realis*, pero después de largas discusiones hoy está fuera de duda que sostiene la distinción real entre esencias y ser. La expresión *distinctio realis* no se encuentra como tal en él, que sin embargo algunas veces ha utilizado el término *compositio realis* (*De veritate*, q. 27, a. 1, ad 8). Santo Tomás y Heidegger tienen en común la afirmación de la diferencia entre ser y ente, pero las interpretaciones de esta diferencia son distintas desde el primer momento. Para santo Tomás es expresión de la contingencia mientras que Heidegger la absolutiza cerrándola sobre sí misma; cf. E. Pérez Haro, *El misterio del ser*, Santandreu, Barcelona 1994, 152-162. No son pocos los autores que han comparado a santo Tomás con Heidegger respecto al problema de la metafísica y en particular sobre la concepción del ser; nos remitimos a C. Fabro, *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1966, 21-45.

La naturaleza esencial del pensamiento de Giussani le lleva así a *«saber»* cómo la diferencia (entre ser y ente) atraviesa la *«cosa»* y sus propiedades transcendentales (unidad, verdad, bondad, belleza) sin romper su unidad¹⁰¹. En su concepción de lo real, el pensamiento de Giussani, permaneciendo fiel a la tradición del realismo cristiano, alcanza de golpe la sensibilidad contemporánea.

Cuando por gracia el misterio se revela es para comunicar el rostro pleno del ser, resolviendo el enigma mismo de la libertad justo en el momento en que exalta su drama. «Cristo todo en todos»¹⁰² para que «Dios sea todo en todo»¹⁰³; ¡he aquí el segundo polo de la realidad! Si el Misterio se da es para manifestarse como el fondo mismo de las cosas y no como un simple barniz aplicado desde el exterior. Nos enseña cómo son las cosas a la luz misericordiosa del Dios uno y trino, lugar de la *amistad* originaria¹⁰⁴. Jesucristo, en su concreta identidad histórica

¹⁰¹ L. Giussani, *El sentido religioso*, 149: «La intuición primera es el asombro ante lo dado y ante el yo como parte de lo dado, de lo existente. Primero te impresionas y luego te das cuenta de que te has impresionado».

¹⁰² Cf. la significativa exégesis de Col 3, 11 en comparación con la de 1 Cor 15, 28 en íd., *El hombre y su destino*, 25-26.

¹⁰³ Cf. ib., 122.

¹⁰⁴ Cf. ib., 19: «El Misterio, de hecho, ha querido ser reconocido por nuestra libertad, ha querido engendrar su propio reconocimiento. Pero en Dios mismo el reconocimiento viene del Hijo, de aquel que nos ha sido dictado como Verbo. Para Jesucristo Dios es Padre, y para el Padre Jesucristo es Hijo, participe por ello del Verbo, como dice la teología acerca de la Santísima Trinidad. Es en su persona, es en su comportamiento hacia el Padre, donde el Misterio se revela como Trinidad. Aceptar el amor crea reciprocidad, genera reciprocidad. Esto, en el Misterio, es naturaleza. La naturaleza del Ser se ha revelado en Jesús de Nazaret como amor en amistad, es decir, como amor reconocido. De modo que el espejo del Padre es el Hijo, el Verbo infinito, y de la misteriosa perfección infinita de este reconocimiento, en donde vibra para nosotros la misteriosa belleza infinita del origen del Ser, del Padre (*splendor Patris*), procede el misterioso poder creador del Espíritu Santo. Entonces el yo, el yo humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, refleja originalmente el misterio del Ser uno y trino propio del dinamismo de la libertad, cuya ley será por tanto el amor, y la dinámica que expresa este amor no podrá ser otra cosa que amistad. Queda sin embargo un punto que para mi razón sigue siendo misterioso: ¿por qué Dios ha deseado esto, por qué el Ser desea al ser participado, por qué desea el Creador su criatura?, y ¿cómo el ser participado no limita, no estrecha dentro de sus límites al Ser, no roba nada al Ser? Éste es el punto central del Misterio, éste es el Misterio: cómo es que el ser participado no roba nada al Ser (con la S mayúscula)».

y en su singularidad universal, se revela así como el «signo de todos los signos»¹⁰⁵. Todo dualismo queda cortado de raíz porque la diferencia entre el ser y el ente no se mantiene en una fluctuación indefinida (Heidegger), sino que se convierte en principio para descubrir, dentro del don de la alianza que comienza con la creación¹⁰⁶ (diferencia *teológica*), el rostro del Misterio. La categoría de *acontecimiento*¹⁰⁷ —el acontecimiento de Jesucristo es desarrollado articuladamente por Giussani en todas sus implicaciones trinitarias¹⁰⁸, cristológicas¹⁰⁹, eclesiológicas¹¹⁰, sacramentales¹¹¹, antropológicas¹¹² y éticas¹¹³— no sólo ilumina la naturaleza de este segundo polo de la realidad como ya lo dejaba entrever el primero, sino más propiamente se encarga de mostrar la unidad de lo real en la que estos dos polos viven implicándose mutuamente¹¹⁴. En el horizonte del hecho cristiano se «ve» la totalidad de lo real¹¹⁵.

¹⁰⁵ Cf. Íd., *El hombre y su destino*, 123; Íd., *Los orígenes de la pretensión cristiana*, 39-45.

¹⁰⁶ Cf. Íd., *El rostro del hombre*, 114: «El fundamento es Aquel que, como decía la madre de los Macabeos, llama a 'la existencia a las cosas que todavía no existen' (2 M 7,28). Él es el objeto, al menos inconscientemente buscado, de ese reconocimiento en base al cual comienza a existir, a producirse la consistencia de nosotros mismos».

¹⁰⁷ Cf. Íd., *Un avvenimento di vita, cioè una storia*, 477-478; Íd., *El rostro del hombre*, 13-19.

¹⁰⁸ Cf. Íd., *El hombre y su destino*, 11-19.

¹⁰⁹ Cf. Íd., *Los orígenes de la pretensión cristiana*, 54 ss.

¹¹⁰ Cf. Íd., *Por qué la Iglesia*, 17-19.

¹¹¹ Cf. Ib., 235-242; Íd., *El rostro del hombre*, 174-178.

¹¹² Cf. Íd., *Vivendo nella carne*, 116.

¹¹³ Cf. Íd., *El rostro del hombre*, 132: «La elección de vida más adecuada para el hombre cristiano consiste, por consiguiente, en aplicar el método con el que se ha manifestado el hecho que ha aclarado su humanidad. Este hecho es Cristo, el Dios hecho hombre, que puede convertirse hoy en un encuentro presente, existencial, donde poder verificar su propuesta de dar un sentido a nuestra vida, siguiéndole».

¹¹⁴ Cf. Íd., *El hombre y su destino*, 107: «El cristianismo es un acontecimiento, y por eso está presente, está presente ahora, y lo que le caracteriza es que está presente como memoria; la memoria cristiana no se identifica con el recuerdo; es más, no es un recuerdo, sino que vuelve a acontecer su Presencia misma». Cf. además: L. Giussani - S. Alberto - J. Prades, *Crear huellas en la historia del mundo*, 42-44.

¹¹⁵ Cf. Ib., 128: «La identificación de una figura histórica singular, Jesús de Nazaret, con la realidad misma [la realidad es el Ser, por eso se trata de la identificación de Jesús de Nazaret con el Misterio, con el origen de la realidad misma]».

Necesidad e historia, metafísica y revelación aparecen así como dos dimensiones constitutivas, inseparables e inconfundibles, de esta totalidad.

La *verdad* es un evento en el que realidad —en su dimensión natural y sobrenatural— y libertad del yo se encuentran: «La totalidad de la presencia y de la pretensión del Misterio sobre nuestra vida ('Dios todo en todo') [...] explica por qué para decirle 'Tú' a Dios debemos decirle al hombre Jesús de Nazaret 'Tú, oh Cristo'. Sea el Misterio o su presencia física en nuestra vida, todo ello es fuente de la relación que tenemos con la verdad y con toda la realidad»¹¹⁶. Según la más genuina tradición clásica, la *analogía* tiene su puesto en el pensamiento de Giussani, analogía sabiamente revisada en clave antropológica¹¹⁷. De hecho, como fruto significativo de la primacía de la experiencia y contra toda tentación intelectual (también moderna), la analogía es entendida por Giussani como *analogia libertatis* más que como *analogia entis*¹¹⁸.

¹¹⁶ Íd., *El hombre y su destino*, 56-57.

¹¹⁷ Íd., *El sentido religioso*, 157: «Este es el valor que tiene la 'analogía': la estructura del impacto humano con la realidad suscita en el hombre una voz que lo atrae hacia un significado que está más allá, más arriba, 'aná'. Analogía. Esta palabra sintetiza la estructura dinámica del impacto que se produce en el hombre ante la realidad». Surge en este punto inevitablemente la pregunta sobre el yo en cuanto originariamente implicado con el evento verdadero. Y con ella la de la libertad de la que el yo es emblema, así como la del conocimiento (razón y fe) que él pueda tener de tal fundamento verdadero.

¹¹⁸ En este caso la sintonía con Balthasar es considerable, confirmando la fecundidad de la «gran amistad» que les unió a partir de 1971. Balthasar, en efecto, afirma que «la consideración de la analogía de la verdad del ser, lejos de perderse en abstracciones, nos situará ante los interrogantes más vitales de la fe y la vida cristiana [...] ¿Cómo Dios, desde un punto de vista ontológico, puede hacerse hombre? O, dicho de otro modo, ¿cómo, cuando este misterio fundamental se ha revelado de algún modo, es posible pensar dentro del mundo y de su lógica algo como el 'seguimiento de Cristo', seres que no pueden realizar en absoluto el misterio de la encarnación? ¿Cómo es concebible una entidad como la Iglesia (en cuanto 'cuerpo' y 'esposa' de Cristo), como presupuesto que encuadra dicho seguimiento?», H. U. von Balthasar, *Teológica*, I, Encuentro, Madrid 1997, 12. Este autor elabora una *analogia libertatis* entendida como perfecta correspondencia (*Entsprechung*) entre la automanifestación histórica de Dios en Jesucristo y una libertad humana efectivamente libre. Una mirada sintética a la *analogia entis* cristológica se encuentra en Íd., *Teodramática*, III, Encuentro, Madrid 1998, 205-212.

Podemos ahora más fácilmente aludir al concepto de *razón*, al que nuestro autor ha dedicado una multitud impresionante de reflexiones críticas y poéticas¹¹⁹. No se podría entender su pensamiento sin otorgar el peso justo a la estima por la razón que se hace evidente en todos sus escritos.

La razón es «la capacidad de darse cuenta de la realidad conforme a la totalidad de sus factores»¹²⁰. No es la *medida de todas las cosas*, sino una mirada amplia, la *ventana abierta* de par en par a toda la realidad¹²¹. Esto comporta una concepción del fenómeno del conocimiento humano que revela el carácter intrínsecamente razonable del intelecto, la razón, la voluntad y la fe¹²². Estas categorías —todas simultáneamente implicadas en el acto con el que la conciencia del yo afronta lo real— están llenas de analogía y presentan, por esto, un importante aspecto de homogeneidad.

Desde el punto de vista crítico Giussani se empeña en demostrar la no pertinencia teórica y práctica tanto de las reducciones racionalistas como de las fideístas, a las que, a partir de la época moderna, el pensamiento —sobre todo occidental— ha sometido la razón¹²³.

El análisis crítico y poético de la categoría de razón desemboca así, naturalmente, en el tema actualísimo —y por desgracia constantemente descuidado— de la moralidad del conocer: «En su aplicación al campo del conocimiento ésta es la regla moral: que el amor a la verdad del

¹¹⁹ Los pasajes donde Giussani habla de la razón son innumerables. Como ejemplo paradigmático se puede citar las páginas dedicadas a la fe en *¿Se puede vivir así?* En ellas se percibe bien cómo en el acto de fe la razón está siempre implicada y cómo ésta no es independiente al afrontar la libertad humana: cf. Íd., *¿Se puede vivir así?*, 27-101.

¹²⁰ Íd., *El sentido religioso*, 29.

¹²¹ Cf. Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, 109-112.

¹²² «¿Cómo nace la fe de forma razonable? La fe es un gesto humano y por eso debe nacer de manera humana; no sería humana si naciese sin razones; sería irracional, es decir, inhumana. La fe nace de forma razonable —es decir, llevando en sí misma para el hombre, para cualquier hombre, la evidencia de su consistencia, la evidencia de su razón— cuando nace de un encuentro, del acontecimiento de un encuentro: un encuentro entre la conciencia del hombre —inteligencia, sensibilidad y afecto— y una Presencia humana excepcional», Íd., *¿Se puede vivir así?*, 60.

¹²³ Cf. Íd., *El sentido de Dios y el hombre moderno*, 99-116; Íd., *Por qué la Iglesia*, 49-82.

objeto sea siempre mayor que el apego a las opiniones que uno tiene de antemano sobre él. Concisamente se podría decir: 'Amar la verdad más que a uno mismo'.¹²⁴

Una vez abierto el horizonte integral de la razón, que se extiende a lo largo de todo el arco de lo *posible*¹²⁵, también la categoría de la *fe* puede verse en su auténtica naturaleza. Giussani lo hace de dos modos: afirmando con fuerza la capacidad cognoscitiva de la *fe*¹²⁶ y subrayando, incluso en el caso de la fe cristiana que dimana sólo de la gracia, su homogeneidad (siempre analógica) con la razón misma. Contra toda relación extrínseca entre razón y fe, responsable de los abundantes *-ismos-* que *Fides et ratio* ha estigmatizado críticamente¹²⁷, para Giussani se trata de dos dimensiones de la única energía cognoscitiva con la que el yo afronta la realidad¹²⁸. Si se cae en la cuenta de que *razón* y *volutad*, y por tanto el *afecto*, viven en una relación estrecha y mutuamente articulada, y si se piensa adecuadamente el origen gratuito de la fe —es decir, no de manera yuxtapuesta y *super-addita*—, la doctrina católica más genuina de la *fides quae* y la *fides qua* encuentra de esta manera una interpretación dinámica¹²⁹. Esta concepción de la fe, en sí

¹²⁴ Íd., *El sentido religioso*, 52.

¹²⁵ Cf. ib., 78: «La filosofía debe tener la profunda humildad de ser un intento completamente abierto de par en par a la realidad y deseoso de adecuarse, de ser completado y corregido: tiene que dejarse dominar por la categoría de lo posible»; Íd., *Si può (veramente?) vivere così?*, 89: «La última posición de la razón, la ultimísima, se llama, desde el conocimiento, categoría de la posibilidad y, desde la existencia, petición».

¹²⁶ Cf. Íd., *El sentido religioso*, 40-41; Íd., *Si può (veramente?) vivere così?*, 97-99.

¹²⁷ Se pueden ver las críticas de la *Fides et ratio* al racionalismo y al fideísmo (cf. FR 55), además de las que dirige al eclecticismo (cf. FR 86), al historicismo (cf. FR 87), al cientificismo (cf. FR 88), al pragmatismo (cf. FR 89) y al nihilismo (cf. FR 90).

¹²⁸ «La fe, en primer lugar, no es sólo aplicable a temas religiosos, sino que es una forma natural de conocimiento. Una forma natural de conocimiento indirecto, ¡pero conocimiento! [...] La razón es algo vivo que, por eso mismo, tiene su propio método, tiene un modo propio, desarrolla un dinamismo característico para conocer cada objeto. Tiene también un dinamismo para conocer cosas que no ve directamente o que no puede ver directamente; las puede conocer a través del testimonio de otros: es el conocimiento indirecto por mediación», Íd., *¿Se puede vivir así?*, 30-31.

¹²⁹ «La fe es un modo de conocimiento. ¿Quién conoce? Mi razón. Se llama 'razón' a esa energía característica del hombre mediante la cual el hombre conoce. Pues bien, la fe es un método —un modo— de la razón, un modo de conocimiento

misma y en su relación con la razón, pone necesariamente en primer plano la categoría de la libertad¹³⁰.

Debemos volver por un instante a esta categoría si queremos completar el intento de reconstruir el mosaico del núcleo teórico del pensamiento de Giussani, del que hemos indicado ya las piezas principales. Si la verdad es el acontecimiento en el que la realidad y el yo se encuentran y si este acontecimiento se da únicamente en el signo, se puede entender que no existe, en último término, posibilidad de conocer lo real (verdad) sin una *decisión*¹³¹. Aun más, para Giussani el acto mismo con que la conciencia «afronta» lo real desvela inexorablemente la decisión de la autoconciencia del yo frente a la existencia y a su fundamento¹³². El hecho de que para Giussani la libertad ocupe un puesto tan originario explica el atento análisis que todas sus obras dedican a este tema. En particular el análisis de la libertad factual del hombre, que comienza por levantar el peso que, en su núcleo originario, desempeñan las inclinaciones naturales, pasa a través de la interpretación del libre arbitrio, para culminar en la explicación de la libertad como adhesión/obediencia al atractivo del Infinito¹³³. De esta manera la libertad se entrelaza con el cumplimiento y la satisfacción. Lo que, sin embargo, es aún más original en la reproposición de este

de la razón o, dicho de una manera más breve, un método de conocimiento. ¿Qué método de conocimiento es? Es un método de conocimiento indirecto. ¿Por qué es indirecto? Porque está mediado, filtrado, puesto que la razón se apoya en un testigo; no ve directamente, inmediatamente el objeto, sino que viene a saber del objeto a través de un testigo. Y decíamos que este método es el más importante de todos los métodos de la razón [...] Los demás métodos de la razón utilizan únicamente una parte del hombre; este método, sin embargo, el método de la fe, compromete al hombre por entero. ¿Por qué? Porque hace falta fiarse de un testigo. Para fiarse adecuada y razonablemente de alguien es necesario poner en juego toda la lealtad de la propia persona, es necesario aplicar nuestra agudeza de observación, es necesaria una determinación dialéctica, es necesaria la sinceridad del corazón, es necesario que el amor a la verdad sea más fuerte que la antipatía, por ejemplo», ib., 38-39. La pregunta sobre la fe cristiana se convierte entonces en ésta: «¿Cómo se puede conocer a Cristo? Evidentemente, de los métodos usados por la razón que hemos señalado, se aplicará en este caso el de la fe», ib., 41.

¹³⁰ Ib., 63-65.

¹³¹ Cf. Íd., *Los orígenes de la pretensión cristiana*, 42-43.

¹³² Cf. Íd., *El rostro del hombre*, 113-119.

¹³³ Cf. Íd., *Los orígenes de la pretensión cristiana*, 121-122.

planteamiento, en sí clásico, se ve en la capacidad que tiene Giussani de obtener los mejores resultados del pensamiento trascendental sobre la libertad. Me refiero a la convicción —muchas veces propuesta y siempre con nuevos matices— de que la libertad factual del yo está llamada a auto-trascenderse, pero al mismo tiempo es «incapaz» (en el sentido totalmente ontológico del *capax* medieval) de hacerlo por sí misma¹³⁴. Cada acto de la libertad es un hecho, por tanto siempre está históricamente determinado y por ello es indeducible. De nuevo, el hombre vuelve a encontrarse aquí con el peso de la diferencia y de la alteridad. En este sentido la libertad debe ser liberada. Necesita un acontecimiento que se lo permita: el hecho cristiano, en la entrega libre (*sponte*) del Crucificado al Padre a través del Espíritu, realiza la correspondencia perfecta entre el Fundamento (libertad infinita, Trinidad) y la libertad creada que abre a todo acto de la libertad humana esta posibilidad. No porque Cristo pueda decidir en mi lugar, sino, al contrario, porque Cristo hace posible que yo me decida, en Él, en cada acto, por el Fundamento (Trinidad). Es decir, Jesucristo libera de forma efectiva mi libertad. Somos ahora capaces de entender mejor por qué para Giussani sentido religioso y fe deben ser considerados en una profunda unidad dual.

Hagamos una última anotación relativa al método, quizás la expresión más aguda del genio del pensamiento de Giussani. El método que preside el encuentro entre la realidad, en su totalidad, y el yo, en su libertad, es el *método sacramental*¹³⁵. Aunque Cristo acontece hoy en mi libertad ante el signo que cada circunstancia y cada relación representan, sin embargo la forma completa de tal signo es el sacramento¹³⁶. Pero el método sacramental solicita la sencillez del niño:

¹³⁴ Cf. Íd., *El sentido religioso*, 76-79, 86-88.

¹³⁵ Cf. Íd., *Por qué la Iglesia*, 237: «El sacramento es el primer aspecto de la comunicación de lo divino dentro del campo experimental humano. En este sentido la Iglesia dice de sí misma que es un sacramento: un lugar en el que se ve y se verá siempre la presencia de la fuerza divina, de la persona de Cristo venciendo al mundo»; Íd., *El rostro del hombre*, 139-140: «Es necesario comprometer la propia libertad para comprender el nexo que hay entre la realidad cristiana y nuestra humanidad. Dicho nexo está indicado por la palabra *signo*. Ésta es una palabra que escuece, porque a través del signo la presencia de lo trascendente toca la carne».

¹³⁶ Cf. Íd., *Por qué la Iglesia*, 243: «El sacramento es realmente el gesto divino de Cristo resucitado que llama a la puerta de la persona y la mueve»; Íd., *El hombre y su destino*, 37-38; ib., 122-123.

•El método que ha usado el Misterio para darse, para desvelarse a su criatura, es el método sacramental: signo que contiene el Misterio del que es signo. La comunidad eclesial es el aspecto de este signo, es el aspecto de aquel rostro, el aspecto visible de aquel rostro. Es la vestidura de esa Presencia, como la vestidura de Jesús lo era para los niños pequeños que le rodeaban. Aquellos pequeños, de cuatro o cinco años, que jugaban junto a él y se agarraban a sus piernas, metían sus caritas entre sus vestiduras y no veían su rostro, no conservaban la fisonomía de su cara, quizá ni siquiera la veían. Pero estaban allí con él. De modo que el vestido, la túnica sin costuras que llevaba Jesús, permanecía en sus ojos más que su cara. De igual modo se vuelve sensible Jesús para nosotros, se hace perceptible en la comunidad eclesial como si ésta fuera el vestido por medio del cual nuestra pequeñez entra en contacto con su presencia real.¹³⁷

4. Un «estilo de pensamiento»

La presentación de *La conscience religieuse de l'homme moderne* nos ha conducido a aventurar una interpretación de algunos aspectos importantes del pensamiento de Giussani. Se trata, obviamente, de un simple intento cuyos límites son objetivamente evidentes. En primer lugar, por el carácter totalmente fragmentario de la empresa y, en segundo, por la inevitable elección que toda interpretación conlleva. En el caso en cuestión he sometido la experiencia y la reflexión de Giussani a mi sensibilidad por medio de su núcleo teórico, sin poder agotar su fascinante carácter poliédrico. Lo que, si no justificación, sea al menos, en esto, excusa ante la secular exigencia de precisión de los interlocutores que esta tarde tengo delante. Espero que este empobrecimiento objetivo —consecuencia, entre otras cosas, de la amplitud cuantitativa de los escritos de Giussani— no impida que surja en vosotros el deseo de leer las obras de Giussani, algunas de las cuales, además de *La conscience religieuse de l'homme moderne*, han sido ya publicadas en francés¹³⁸.

¹³⁷ Íd., *El hombre y su destino*, 37-38.

¹³⁸ Cf. Íd., *Le risque éducatif*, Nouvelle Cité, París 1987; Íd., *A la recherche du visage humain. Essai anthropologique*, Fayard, París 1989; Íd., *Le défi de la foi chrétienne*, Fayard, París 1990; Íd., *Pourquoi l'Église?*, Fayard, París 1994; Íd., *Le sens religieux*, Cerf, París 2003.

Para concluir me gustaría llamar la atención sobre lo que me parece que es el carácter más relevante del pensamiento de nuestro autor. Lo introduzco con tres observaciones, no sin antes recordar el método unitario propio del proceder de la experiencia y del pensamiento de Giussani: en el movimiento de comunicación de una experiencia —personal y comunitaria— «con-vincente», la situación histórico-cultural debe valorarse críticamente de tal modo que a la libertad del interlocutor le sean más accesibles las razones de la «con-veniencia» de esa misma experiencia que el sujeto propone.

En primer lugar, no se puede silenciar el hecho de que la propuesta de Giussani por su propia naturaleza ha movilizado y continúa movilizándolo a decenas de millares de personas de las más variadas capas sociales en todos los continentes a una participación directa personal y comunitaria en ella. Lo que sucede, entre otros medios, a través de un estudio sistemático de sus escritos.

En segundo lugar, conviene subrayar la sorprendente apertura de horizontes de un pensamiento que ha suscitado una confrontación apasionada, diálogo y —¿por qué no?— discusión en los ambientes laicos y religiosos más dispares. Desde el mundo judío a la comparación con formas especulativamente avisadas del budismo; desde la confrontación con personalidades ortodoxas y protestantes hasta el diálogo con exponentes significativos del pensamiento laico, filosófico científico y artístico¹³⁹. Además, no carecen de significación la afinidad

¹³⁹ Es conocida por todos la amistad que, por ejemplo, ha unido a don Giussani con el pintor americano William Congdon, recientemente desaparecido, o la que ha tenido con Shodo Habukawa, profesor de la Universidad del Monte Koya y prior del templo budista Muayokoin, en Japón (cf. *Huellas*, octubre 1994; octubre 1995; octubre 1997). Más recientes son los encuentros con el mundo de la cultura americana: mons. Lorenzo Albacete, profesor en el Seminario St. Joseph de la Archidiócesis de Nueva York; David Schindler, profesor de teología fundamental en el Instituto Juan Pablo II para los estudios sobre el matrimonio y la familia de Washington; Shingen Takagi, director del Instituto para la investigación de la cultura esotérica budista en la Koyasan University de Japón; Michael Waldstein, presidente del International Theological Institute de Gaming, Austria. Junto a David Horowitz (fundador de la Dhma, una de las más importantes agencias de anuncios publicitarios de Nueva York) han presentado la edición inglesa de tres libros de don Giussani, en noviembre 1997 en Nueva York y en Roma (cf. «El sentido religioso y el hombre moderno», suplemento de *Huellas*, enero 1998). También han sido muy estrechos los vínculos con David Rosen, rabino

y la amistad de Giussani con grandes figuras del mundo católico, comenzando por Juan Pablo II y por Balthasar. Ni se puede silenciar el deseo de no pocos hombres de la Universidad por encontrarse para profundizar en la obra de nuestro autor.

En fin, como hemos mostrado ya, los temas centrales de Giussani y su desarrollo están en consonancia con lo que hoy es más actual y debatido en los ambientes filosóficos sensibles a la búsqueda de la verdad y a la producción teológica, sobre todo la del área «fundamental».

Teniendo en cuenta estos y otros datos creo que el pensamiento de Giussani puede calificarse como un *pensamiento original*. Con este adjetivo pretendo poner de relieve su capacidad de mostrar, de un modo articulado, la experiencia elemental de lo humano, tal y como la ha recibido nuestro autor en el surco de la *traditio catholica*. Éste es, probablemente, el genio del educador que se expresa a través de un estudio filosófico-teológico notable. En este sentido el pensamiento de Giussani presenta dos rasgos peculiares. No se le puede considerar como una desembocadura en la que han confluído varios ríos, sino que es, como decíamos, *originario*. Hay que considerarlo, por tanto, en su origen y por sí mismo. Incluso los pensadores y las corrientes que han influido en su formación, analizados por sí mismos y en su confluir articulado, no explican la «forma» (*Gestalt*) del pensamiento de Giussani. Me permito, en este sentido, proponer la lectura de la obra de Giussani desde la óptica de lo que Balthasar llamaba un «estilo» de pensamiento¹⁴⁰.

El segundo rasgo del pensamiento de Giussani que atestigua a favor de su naturaleza original nos viene del hecho de que sin atravesar directamente la interminable bibliografía filosófica o teológica moderna y contemporánea —sencillamente porque el *scholar* del lejano 1954 ha debido hacer cuentas con un pastor solicitado por todas partes— el itinerario de nuestro autor llega de hecho no sólo a tematizar los más importantes contenidos teóricos del debate contemporáneo, sino que lo hace sin sacrificar nada a la crítica, manifestando un apasionado deseo de alcanzar la *res* misma.

de Jerusalén, y con Michael Shevack, rabino de Nueva York. Ambos han intervenido en el Meeting de Rimini (cf. *Huellas*, septiembre 1996, septiembre 1997, septiembre 1998).

¹⁴⁰ Cf. H. U. von Balthasar, *Gloria*, II, Encuentro, Madrid 1986, 13-93.

¡Un pensamiento original y por tanto un «estilo» de pensamiento! ¡Un pensamiento auténticamente cristiano y por eso mismo dramáticamente abierto —como el de la gran tradición católica— a la libertad humana y a sus multiformes y asentadas expresiones culturales!

¿Querrá la exquisita sensibilidad de la cultura francesa gustar de esta agua genuina? Porque un pensamiento original, como sucede con un número primo, no se puede descomponer; no se le puede capturar mediante las redes de la interpretación a la que yo he tenido que recurrir hoy. ¡Para entender a Giussani es necesario encontrarse directamente con Giussani!

Capítulo II

UN PENSAMIENTO ORIGINAL*

1. Un pensamiento «original»

Muchos de vosotros conoceréis el singular episodio que tuvo lugar al final de la vida de santo Tomás de Aquino. Narran sus biógrafos que el santo se había acostumbrado a escribir y a dictar durante muchas horas al día y que, en nombre de la obediencia, suspendía el dictado de su obra al primer toque de campana; después de la oración en común, y como poseía una memoria extraordinaria, comenzaba de nuevo el dictado a su secretario, sin necesidad de que éste le leyera la última frase. El 6 de diciembre de 1273, unos meses antes de morir, su *socius* (más que secretario), Reginaldo de Piperno, se dio cuenta de que el Aquinate, mientras celebraba la misa, sufría (*commotus*) una profunda transformación (*mira mutatione*). Después de aquella eucaristía, el santo no dijo ni dictó nada más. Estaba completamente absorto, atónito (*stupefactus*), distante de los escritos que estaba elaborando. Su fiel *compañero* intentaba discretamente llamar su atención para forzarle a retomar el trabajo. Fue entonces cuando santo Tomás exclamó: «Todo lo que he escrito hasta ahora es como paja en comparación con lo que me ha sido revelado»¹.

* Presentación del libro *L'autocoscienza del cosmo* en el Meeting de Rimini (26 de agosto de 2000).

¹ Cf. Bartolomé de Capua, *Proc. canonizationis*, 79; Guillermo de Tocco, *Historia beati Thomae de Aquino*, 48.

Permitidme un gran salto en el tiempo para referirme a un episodio en el que he tenido la gracia de participar personalmente. Estoy hablando del día en que Juan Pablo II, en la sala Clementina, concedió el premio Pablo VI a Hans Urs von Balthasar. Como es normal en estas ocasiones, el teólogo suizo dirigió unas palabras de agradecimiento al Santo Padre y a todos los que nos encontrábamos allí. Recuerdo muy bien la emoción que recorrió la sala cuando el octogenario pensador, al que el P. De Lubac no había dudado en definir como «el hombre más culto del siglo XX», con la ingenuidad de un niño afirmó: «Todo lo que he escrito, lo he hecho porque no tenía nada mejor que hacer [y ha escrito más de cien libros y un millar de artículos que se han traducido a todas las lenguas!]. Pues, la tarea fundamental de mi vida ha sido la edificación de la Iglesia a través de la Johannes Gemeinschaft»².

Los dos episodios mencionados nos ayudan a entender el sentido que para un cristiano tiene escribir o leer libros, la enseñanza y el estudio. En cualquier caso nos pueden ofrecer la clave para leer el libro de Luigi Giussani, *La autoconciencia del cosmos*³, cuyo origen —está a la vista de todos— es la experiencia elemental del hombre en su valor integral, es decir cristiano, y cuya finalidad es educar en la comprensión de esa experiencia.

Este doble carácter que podemos encontrar en todas las obras de Giussani caracteriza de modo singular su pensamiento. En él, un mismo dinamismo sostiene «la aparición y el desarrollo de la experiencia y del pensamiento, confirmando así que la experiencia, cuando es auténtica, contiene su propio logos (no lo recibe de fuera), y que el pensamiento, cuando es integral, hace aparecer la realidad en cuanto tal»⁴. Personalmente me gusta definir esta cualidad del pensamiento de Giussani con un adjetivo: *original*. Este pensamiento, en su calado profundo, no es resultado de las contribuciones de otros

² AA. VV., *Hans Urs von Balthasar. Premio Paolo VI*, Brescia 1984, 27-28.

³ L. Giussani, *L'autocoscienza del cosmo*, BUR, Milán 2000. Traducción española: *La autoconciencia del cosmos*, Encuentro, Madrid 2002.

⁴ A. Scola, «Un pensiero sorgivo», en AA. VV., *Realtà, ragione e fede nel pensiero di Luigi Giussani*, Milán 1999, 19.

autores, que sin embargo él ha estudiado y conocido personalmente, adelantándose de manera sorprendente a su tiempo, a través de los más diversos campos del saber, tampoco podemos considerar su pensamiento como la desembocadura de un río, cuyas aguas son el resultado de los afluentes que se han ido incorporando, sino que, en cuanto original, su pensamiento debe valorarse en su origen, en la fuente y por sí mismo. El pensamiento original es como un número primo: no se puede descomponer. Las deudas y las aportaciones que confluyen en él no pueden explicar su forma profunda; pues ésta no es una mera síntesis de reflexiones y de estudios de otros, sino que, por un carisma singular, nace de la directa y original penetración en la experiencia misma.

Debido al carácter único e irrepetible de su forma, el pensamiento de Giussani se puede definir, apropiándonos de la bella expresión de Balthasar, como un estilo de pensamiento. En dos preciosos volúmenes de su obra⁵, el teólogo suizo hace una completa presentación de doce escritores cristianos, cuyo pensamiento es tan peculiar que lo podríamos denominar *original*. El estilo es el resultado de la confluencia de la «forma» (*species*) con el «esplendor» (*splendor*), es decir de los factores constitutivos del *pulchrum* (*splendor veritatis*, según santo Tomás). Ahora bien, un estilo de pensamiento es tal, es verdaderamente original, cuando —utilizando una expresión de san Buenaventura— pone de manifiesto, expresa (*expressio*) el sello, la impresión (*impressio*) que ha dejado en un autor la gloria misma de Dios que resplandece en lo real.

Un autor inaugura un estilo de pensamiento sólo cuando, de forma totalmente inédita, abre una nueva vía de acceso a la experiencia humana elemental (integral).

2. La escucha, humilde acceso a la «crítica»

Un pensamiento original exige más radicalmente que otros un método de asimilación. A menudo, cuando busco ilustrar a mis estudiantes

⁵ Cf. H. U. von Balthasar, *Gloria*, II, *Estilos eclesiásticos*, y III, *Estilos laicales*, Encuentro, Madrid 1986 y 1987.

sobre lo que significa estudiar en la Universidad del Papa, qué *idea* de universidad está en juego (cf. J. H. Newman), me viene espontáneamente a la mente la experiencia de la enseñanza y del estudio en las grandes escuelas medievales (en su visita a la Universidad Lateranense, Juan Pablo II nos ha recordado recientemente que el origen de la universidad es, de hecho, un capítulo de la historia de la Iglesia)⁶.

La clave del edificio universitario de todos los tiempos —representada por la enseñanza y el estudio, los cuales justifican de por sí, a través de la relación profesor-estudiante, la existencia de la Escuela— se distinguía en la Edad Media por la *escucha*. No es casualidad que el discípulo escribiera al dictado del *magister*. Gracias a esto se han podido conservar muchos comentarios medievales. Escribir al dictado era la humilde vía de acceso de la que partía la *lectio* (sobre todo de la Sagrada Escritura), que, pasando por la *quaestio*, es decir, las preguntas provocadas por el texto, llevaba a la *disputatio*. Sólo al final de este largo aprendizaje, ejercicio de verdadera crítica aplicado a las diversas materias y disciplinas, el estudiante, convertido en bachiller, podía comenzar a enseñar. Y lo hacía, a su vez, partiendo de la *lectura* establecida, a partir del 1230, para las facultades de teología: el *Liber sententiarum* de Pedro Lombardo.

3. *Compendiar para leer*

Esta singular metodología de escucha y de crítica llevó a los maestros, a partir del siglo XII, a proporcionar una síntesis apretada del edificio de las verdades de la fe.

Escribe Hugo de San Víctor:

•Después de escribir un primer volumen, una especie de compendio compuesto, en primer lugar, de los estudios escriturísticos —que consiste en la lectura de la historia—, he preparado ahora este texto como introducción a la segunda parte de los estudios, es decir,

⁶ Juan Pablo II, «Visita pastorale alla Pontificia Università Lateranense», n. 4, *L'Osservatore Romano*, 16 de noviembre de 1999.

la alegoría... En este libro —que es como una breve suma de las verdades reveladas— he ordenado la verdades mismas en un bloque único, para que el espíritu tenga algo sólido con lo que pueda identificarse y configurarse, para no verse arrastrado, sin orden ni dirección, a través de los diversos volúmenes de la Sagrada Escritura y las digresiones de los cursos⁷.

Este autor inicia, pues, su *lectio* con un compendio de las *verdades reveladas*.

Como bien indica su etimología (que deriva del verbo latino *pendere*, pesar, de ahí que *cum-pendere* signifique sopesar, considerar, comparar para ahorrar tiempo y dinero), el compendio no es un simple resumen.

Compendiar un libro significa captar en profundidad su estructura, reduciendo a breves apuntes el pensamiento de su autor. La diferencia radical entre el resumen y el compendio consiste en que el resumen sigue el ritmo expositivo que imprime el autor a su obra —capítulo por capítulo, párrafo por párrafo— mientras que el compendio apunta a la lógica profunda del pensamiento del autor. Con el compendio, que, obviamente, arriesga exclusivamente quien lo hace, puede iniciarse un adecuado proceso de asimilación.

De cualquier forma este método de conocimiento ha caracterizado, a través de los siglos, la enseñanza en Europa. Un maestro de teología a comienzos del siglo XX, L. Fonck, recordaba todavía al estudiante que el compendio (balance) juega sobre todo a favor del que escribe: «Esto le obliga a procurarse, con la lectura de lo escrito, el exacto conocimiento de su contenido, y le acostumbra a dar cuenta de ese pensamiento con palabras propias... El compendio propiamente dicho se

⁷ H. de San Víctor, *De sacramentis*: «Cum igitur de prima eruditione sacri eloquii quae in historica constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem, hoc nunc ac secundam eruditionem (quae in allegoria est) introducendis praeparavi, in quo si fundamento quodam cognitionis fidei animum stabiliant, ut caetera quae vel legendo vel audiendo superaedificare potuerunt, inconcussa permaneant. Hanc enim quasi brevem quamdam summam omnium in unam seriem compegi ut animus aliquid certum haberet, cui intentionem affigere et confirmare valeret, ne per varia Scripturarum volumina et lectionum divortia sine ordine et directione raperetur» (*Prologus*).

limita a una idea exacta y a una breve presentación de la materia que se tiene delante»⁸.

Esta escucha que parte del compendio puede ser un secreto para sacar también provecho de la *lectura* de un libro.

Escribe Giussani en el volumen que estamos presentando: «*Leer* es la cinta transportadora que favorece la adhesión, que lleva más violentamente el peso de nuestra búsqueda 'contra', 'hacia' la realidad, a adherirnos a la realidad»⁹.

El especial género literario —*Casi Tischreden*— del libro que comentamos, hace en mi opinión todavía más útil, si es que no necesario, el compendio como humilde punto de partida. Pues las *conversaciones de sobremesa* tienden, por su propia naturaleza, a profundizar en la invención y en el desarrollo de intuiciones, más que en el empeño por articularlas en un conjunto orgánico. El objetivo de este método me parece doble. Por una parte favorecer el estudio del interlocutor acompañándole en su asimilación, y por otra recibir su continua provocación para esclarecer el núcleo y las implicaciones del pensamiento propio del autor. La fuerza del diálogo informal (*cum-versatio*) provoca la intuición sin la cual no hay un verdadero progreso en el conocimiento: «Pas de connaissance sans intuition», decía J. Maritain.

En nuestro caso, además, el compendio viene aconsejado por el hecho de que estas *Tischreden* tienen como hilo conductor los temas recogidos en un libro clásico de Giussani, *El sentido religioso*, volumen de una lógica particularmente robusta.

Reconstruir la lógica de *La autoconciencia del cosmos* es obviamente sólo el primer paso en la efectiva asimilación de la propuesta del autor, que exige una consonancia cercana y afectiva, que sólo puede florecer en una intensa confrontación «de experiencia a experiencia». El compendio es un modesto ejercicio ascético preliminar a la comprensión de lo que se lee.

⁸ L. Fonck, *Il metodo del lavoro scientifico*, Pustet, Roma 1909, 69-72.

⁹ Íd., *La autoconciencia*, 111.

4. *«La autoconciencia del cosmos»: un compendio*

Llegados a este punto, me permito proponer el compendio que yo he trazado después de la lectura del mencionado libro. Es un sencillo esquema por títulos, y en él he puesto en práctica la primera regla del compendio: comparar para economizar al máximo. Se trata, claro está, de una tentativa personal y del todo discutible. Mi intención —respetando siempre la lógica interna del libro impresa por su autor— ha sido responder a esta pregunta: ¿de dónde y cómo nace el título *La autoconciencia del cosmos*?

Secuencia del compendio	
experiencia integral (cristiana) encuentro con Cristo •Al descubrir a Cristo como un hecho histórico, también se me revela y se me aclara de forma grandiosa el sentido religioso» (p. 17) (pp. 15-34).	experiencia elemental sentido religioso •El valor absoluto de la realidad es la verdad [...] La búsqueda de la verdad dentro de la realidad tal y como emerge en mi experiencia coincide con la búsqueda del sentido último, del significado que la realidad tiene para el interrogante del hombre, para la búsqueda del hombre. La realidad aflora en mi conciencia mediante la experiencia; experimentar significa tomar conciencia de la realidad en cuanto aparece delante de mis ojos y de mi mente» (p. 156) (pp. 101-103, 158-160, 193, 235-238, 274-279, 309, 332-333).

SER	
<p>•Nuestra relación con la realidad no puede reducirse a la apariencia, porque el ser, como tal, dispone evidentemente de una medida —por usar un término que nos resulte comprensible— sin medidas [...] Te viene impuesto, en tu experiencia, por la evidencia de lo que en otra ocasión hemos llamado 'punto de fuga', es decir, de 'otro' (p. 335).</p>	
<p>existir (pp. 216-221).</p> <p>destino (pp. 29-30, 210-212, 274-279).</p> <p>Misterio infinito (pp. 99, 165-169, 176-177, 226-228, 248-250).</p>	<p>Jesucristo (Tú) Trinidad (pp. 18-21, 23-24, 29-34, 85-86, 89-92, 147, 153-154, 164-165, 313-315, 342-343).</p> <p>•Incluso el Misterio se convierte en objeto de nuestra experiencia; se hace objeto de nuestra experiencia identificándose con un signo hecho de tiempo y espacio y que, como tal, se hace morada (p. 165).</p>

YO-HOMBRE
<p>exigencias y evidencias (pp. 84-89, 97-101, 171-172, 201-205, 239-242).</p> <p>•Mi origen es como la semilla de un dinamismo muy potente, que no deja tregua y me proyecta hacia un lugar desconocido, hacia una orilla que está más allá de todo lo que veo, de todo lo que toco, que está más allá de todo lo que hago (p. 100).</p>
<p>deseo (pp. 45-48, 89-90, 97-102, 201-206, 238-242, 309-312, 315-321).</p> <p>atracción/estupor (pp. 21, 27-28, 206-207, 210-212, 251-255, 352-353).</p> <p>razón/afecto - corazón (pp. 15-19, 40-43, 61-62, 76-78, 83-86, 103-108, 181-189, 195-197, 246-248, 274-279, 304-306, 309-312, 318-320).</p> <p>•El primer problema es la razón, que capta la realidad, sostenida por ese afecto que es propio de un juicio de correspondencia entre la realidad y el corazón, entre la realidad y las exigencias del corazón. En segundo lugar, entra en juego la espada de la libertad, que puede aceptar esto (y la aceptación es amor, afirma el ser, dice <i>tú</i>) o no aceptarlo (y ésta es la mentira, porque la lógica de este rechazo es la nada) (p. 187).</p>

YO-HOMBRE

adhesión-aceptación

(pp. 66-67, 105-107, 216-221).

fragilidad, pecado

(pp. 75-77, 190-191, 279-281, 306-309, 327-331).

distancia, sacrificio

(pp. 60, 66-67, 81-82, 284-288).

decisión

(pp. 242-246, 303-306).

petición

(pp. 156-163, 174-177, 207-209, 303-306, 310-322, 335-340).

LIBERTAD

«Cualquier deseo (que en el fondo es siempre deseo de felicidad) sólo tiene un modo de hacerse existencial, de decidir —la decisión es el hacerse existencial, el manifestarse en la historia, dentro del tiempo y del espacio, el hacerse carne en el camino, es un paso más en el camino—: la decisión, para el deseo, es petición» (pp. 316-317).

YO-HOMBRE

satisfacción-felicidad

(pp. 48-49, 76-78, 82-83, 86, 128-130, 142-145, 174-175, 224-225, 238-239, 273, 301-305, 343-345).

paraíso

(pp. 143-145).

«Si el paraíso es la satisfacción de nuestra sed, un hombre puede imaginar su felicidad, su satisfacción, si estando sediento y acalorado, arrima su boca a un *spring*, a una fuente de agua que sacia completamente su sed. Mientras bebe, está satisfecho porque se sacia, por eso, sigue bebiendo. La eternidad es lo contrario de la *no novedad*, está hecha de novedad, es la novedad que abarca todo el espacio» (p. 144).

REALIDAD

•No hay nada más anticristiano que concebir 'Cristo todo en todos' como la eliminación de todo lo terreno para que Cristo domine. Cristo domina haciendo que todo se vuelva verdadero• (p. 30).

promesa-presencia

(pp. 185-189, 210-212, 225-227).

•Si hay una promesa, hay una Presencia; si hay una Presencia, hay una promesa; si no es un *poste*, es decir, no existe• (p. 225).

signo

(pp. 25-27, 163-166, 297-313).

circunstancias

(pp. 201-205, 212-214, 238, 287, 360).

relaciones

(pp. 27-30, 75-76, 97-101, 128-130, 201-206).

•Mirando a la realidad, tú tiendes hacia dentro, vas hacia el fondo, *en-tiendes*, comprendes que no se hace por sí misma, sino que tiene tras de sí la perspectiva de un rostro, de un corazón o de una mano que la crea. Tiene a Otro tras de sí: tiene dentro un *tú* que no puedes decir a las nubes, ni a la fosforescencia de la luz sobre el mar [...]. Aquel *tú* que puedes decir únicamente a lo que está más allá de lo que ves —incompresible por su naturaleza, imprevisible e incommensurable—, es decisivo para todo lo que existe• (pp. 57-58).

SÍNTESIS

En una experiencia humana integral (sentido religioso/fe) el ser —que tiene un nombre propio: el Padre (Tú) que se nos ha revelado en el Espíritu de Jesús— *acontece* en la realidad (dinámica del signo), llamando al hombre (promesa-petición) a una decisión (dinámica de la libertad).

5. *Dos constataciones*

A) Hombre y ser se pertenecen

Para mostrar la naturaleza original del pensamiento de Giussani que el método de la escucha —ayudado por el humilde instrumento del compendio— logra evidenciar, me apremia tocar un tema decisivo que aparece en el libro. Me refiero al tema del *existente*. Giussani parte de una cita del biblista alemán H. Schlier¹⁰.

«En un determinado momento, H. Schlier se expresa textualmente así: si la existencia de Dios pudiese demostrarse con la razón, como normalmente la entendemos, querría decir que la razón posee al Ser, lo posee, lo domina. Pero no es así. De hecho, el Ser sólo se te presenta como existente: no es el Ser como principio, sino que es el Ser como existente (igual que cuando dices: 'Dios mío', 'Señor, ayúdame'). Por eso, el conocimiento de la fe (la seguridad de la fe), la alabanza y la gratitud profundizan mucho más en el Misterio de Dios que todas las demostraciones posibles e imaginables que pueden leerse en los libros de filosofía [...]. Porque demostrar la existencia de un ser requiere que se ponga en juego todo el mecanismo con que el hombre entra en relación con lo existente. Y este mecanismo es la inteligencia y el afecto.

Pregunta: *Yo esto lo intuyo al contrario: si el afecto no se abre, no comprendo.*

No, ahora no se trata del hecho de que la condición para entender es amar (si no amas, no entiendes). Lo que digo ahora es algo más agudo, más profundo: que la onda del conocimiento ya es afecto. Esto es tan cierto que si la onda del conocimiento no fuera ya afecto, dejaría de interesarte la otra persona, no te hubieras interesado por ella. El conocimiento es una profundización mayor; la palabra más importante es la palabra *existente*. Y si existe es un *tú*. Y un *tú* no puede pronunciarse sincera y conscientemente sin una glorificación interior»¹¹.

¹⁰ Cf. ib., 216 ss. El autor se refiere a H. Schlier, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Queriniana, Brescia 1998.

¹¹ Íd., *La autoconciencia*, 218-219.

Giussani propone, por tanto, pasar de la afirmación del ser como puro *principio* a la afirmación del ser como *existente*. Entre paréntesis, para quien conoce el desarrollo del pensamiento occidental, es impresionante notar que esta formulación expresa el intento, siempre actual, de *responder*, a la luz del debate filosófico moderno y contemporáneo, al realismo clásico¹² —recientemente la encíclica *Fides et ratio* ha invitado a los pensadores cristianos a esta tarea¹³—. La opción que toma nuestro autor es contemplar cada cosa como una realidad en acto. A través de un conocimiento fundado sobre el afecto originario de la razón («la onda del conocimiento que es ya afecto»)¹⁴, todos los entes (no sólo Dios y el hombre, sino todas las cosas) son descubiertas como *existentes*. «Dios es algo existente. Cristina es un existente [...]. Una hoja es algo que existe, pero no en el mismo sentido, no dices *tú* a la hoja, a no ser que al mirarla, de repente te des cuenta de algo sutil y tierno que la está formando. Pero en ese caso estás ante un milagro: reconoces que en esa hoja, dentro de esa hoja, hay otra cosa. Ésa es la diferencia...»¹⁵.

Si los consideramos como existentes, es decir, como fenómenos vitales, todos los seres aparecen marcados por la diferencia. La palabra *diferencia* no nos debe asustar, pues debemos entenderla a partir de su etimología. Diferencia viene de *di-ferre* y significa «llevar a otro lugar la misma cosa». Cristina, la hoja, son seres que me llevan a un tú: «Te encuentras delante de un milagro: en esta hoja, detrás de esta hoja, dentro de esta hoja hay otra cosa... Es la diferencia...». Para hablar del tema de la diferencia Giussani recurre con frecuencia a la imagen del «punto de fuga»¹⁶, y del «más allá»¹⁷. Considerando todos los seres, desde Dios a la hoja, como *existentes*, es decir, como expresiones de un tú, éstos se nos revelan como *signo* (símbolo, sacramento) del ser en cuanto tal¹⁸. Los existentes, por tanto —insiste nuestro autor—, «son una promesa»¹⁹.

¹² Aunque sea sólo un inciso, nos parece que se abre aquí un espacio para la elaboración de una ontología simbólica: cf. A. Scola, *Cuestiones de antropología teológica*, BAC, Madrid 2000, 175-177, 247-249.

¹³ Juan Pablo II, enc. *Fides et ratio*, 83.

¹⁴ Íd., *La autoconciencia*, 219.

¹⁵ Ib., 221.

¹⁶ Ib., 62, 306.

¹⁷ Ib., 29, 62, 162.

¹⁸ Cf. ib., 299.

¹⁹ Ib., 225.

Si son un signo, más aún, una promesa, entonces remiten a lo que prometen, a lo que significan (di-ferencia).

Pero, ¿por qué son una promesa? «Si hay una promesa, hay una Presencia»²⁰: la presencia del ser. El ser no es sólo el regazo indeterminado a partir del que se desvela todo ente, sino que tiene un rostro al que podemos decir Tú, porque Dios —el Existente por excelencia, el puro don— ha entrado en el seno de una mujer y se ha hecho hombre²¹. Este dinamismo originario del ser exalta la estructura de pregunta que caracteriza al hombre²². El ser ejerce sobre el yo un atractivo, invitándole a adherirse como condición para su propia realización²³, lo cual se revela de un modo que consiste en una *llamada a la libertad* del hombre que hace aparecer toda su naturaleza dramática²⁴.

La fuerza originaria de esta «mirada» (*theorein*: teoría, pensamiento en el sentido fuerte de la palabra) sobre el ser como existente, capaz al mismo tiempo de una aguda intuición y de una implacable lógica, encuentra, en mi opinión, una confirmación significativa en un pasaje de una obra bastante importante de M. Heidegger —*Identidad y diferencia*—, que me permito citar:

«Claramente el hombre es algo (que existe) que es. Como tal, pertenece al ser en su totalidad, tal como la piedra, el árbol o el águila. Pertenecer (*gehören*) significa también aquí estar insertado en el ser según un orden. Pero el signo distintivo del hombre consiste en esto: que él, en cuanto esencia pensante, abierto al ser, está situado frente al ser, vive en referencia al ser y le corresponde. El hombre es esta relación de correspondencia [y sólo eso. 'Sólo' no es un límite, sino un extra (es decir, añadimos nosotros: de todo lo que existe —hombre, piedra, árbol...— ¡sólo el hombre posee este carácter!]. En el hombre se impone una pertenencia (*gehören*) al ser, un pertenecer que se pone a la escucha (*hört*) del ser, porque éste le ha transferido (*übereignet*) su propiedad]. Y, ¿el ser? Pensemos en el ser

²⁰ Ib., 225.

²¹ Cf. ib., 222.

²² Cf. ib., 174.

²³ Cf. ib., 254.

²⁴ Cf. ib., 274.

en su sentido inicial, como presencia (*Anwesen*). El ser no se presenta (*west... an*) ni casualmente, ni excepcionalmente al hombre. El ser es (*west*) y permanece en cuanto se vuelve con su apelación en dirección al hombre. Sólo el hombre abierto al ser deja que el ser se acerque como presencia. [Tal presencia (*An-wesen*) necesita (*braucht*) de un foco luminoso (*Lichtung*), y así, con esta necesidad (*Brauchen*), su propiedad se transfiere a la esencia del hombre]. Esto no quiere decir que primariamente el ser sea puesto por el hombre y sólo por él. Sino que, por el contrario, aparece con toda claridad cómo hombre y ser se reclaman (*übereignet*) el uno al otro, se pertenecen el uno al otro.²⁵

Como conclusión de esta comparación sucinta entre Giussani y Heidegger, donde —más allá de la incompatibilidad de su pensamiento sobre otros aspectos decisivos, y sobre todo más allá de su fisonomía radicalmente distinta— ambos tienen en común la convicción de que hombre y ser se pertenecen recíprocamente, se comprende mejor de dónde proviene el título del volumen que estamos presentando —*La autoconciencia del cosmos*—: «El hombre es el punto, el nivel de la naturaleza en el que ésta toma conciencia de todo»²⁶. Esto es posible por la recíproca pertenencia entre hombre y ser.

En este ejemplo, la prueba del *estilo de pensamiento* (original) de Giussani emerge del hecho de que nuestro autor —precisamente por su capacidad para expresar la huella que la contemplación de la experiencia humana ha dejado en él— logra introducir una propuesta decisiva en el debate filosófico actual, sin sacrificar nada a la crítica y sin haber tenido el tiempo ni la posibilidad de atravesar directamente la abundante literatura filosófico-teológica sobre esta materia.

B) Sentido religioso y fe: un binomio inseparable

El concepto de *existente*, con la constelación de categorías antes mencionadas, al confiar el reconocimiento del *Tú* de Cristo al drama de

²⁵ M. Heidegger, «Identità e differenza», *Aut Aut* 187-188 (1982) 1-37, aquí 9.

²⁶ Cf. *Íd.*, *La autoconciencia*, 145.

la libertad, justifica el inseparable binomio *sentido religioso-fe*, así como Giussani lo presenta en la *Tischrede* que sirve de introducción, donde la primacía objetiva está reservada a la gracia del acontecimiento de Jesucristo que reafirma y responde al sentido religioso del hombre. «Lo más importante en que apoyarnos para construir y sobre lo que hemos sido contruidos, no es el sentido religioso, sino el encuentro con Cristo»²⁷, «al descubrir a Cristo como un hecho histórico, también se me revela, se me aclara de modo grandioso el sentido religioso»²⁸.

Se abre así la posibilidad de una nueva comprobación de la naturaleza original del pensamiento de Giussani. Pues en el binomio inseparable (unidad dual) *sentido religioso-fe* se documenta un *método de vida cristiana* que capacita para proponer de modo persuasivo la experiencia cristiana a la sociedad contemporánea (cultura).

Una fe que diluya y evacue el sentido religioso se vuelve formal (moralista) y estéril, y un sentido religioso que no encuentre la fe se debilita e incluso, como habíamos visto, se corrompe. Sentido religioso y fe son los dos focos de la elipse que constituye la experiencia humana integral. Este método, por una parte, permite a los cristianos vivir, cada día que pasa, la fascinación de ser cristianos («el tiempo no 'desgasta', no consume lo verdadero, sino que permite adentrarnos en ello»)²⁹ y, por otra, constituye una saludable provocación para los *laicos*. Pues, cristianos y *laicos*, están todos invitados a medirse con el amplio horizonte de su pregunta común, evitando así que la melancolía degenera en nihilismo y el deseo tome el camino de una voluntad prometeica de poder, sea éste social (reducción de la antropología y de la ética a política) o científico (universalismo científico-tecnológico).

Se pueden encontrar dos evidentes pruebas de la extraordinaria fuerza cultural de este método en dos agudos pasajes del volumen que estamos presentando. Me limito a citarlos.

1) El culmen de la experiencia humana es la decisión de pedir:

«Si se trata de la conciencia humana, de la razón humana, del corazón humano, cuanto más se desea, más acuciante es la espera. El deseo sólo disminuye si mengua la humanidad, el hombre que

²⁷ Ib., 23.

²⁸ Ib., 19-20.

²⁹ Ib., 145.

tiene poca humanidad poco desea [...] El deseo decide. Cuando alguien desea y no puede responder a su deseo, su decisión toma forma de petición [...] Cualquier deseo (que en el fondo es siempre deseo de felicidad) sólo tiene un modo de hacerse existencial, de decidir —la decisión es el hacerse existencial, el manifestarse en la historia, dentro del tiempo y del espacio, el hacerse carne en el camino, es un paso más en el camino—: la decisión, para el deseo, es petición.³⁰

2) La plenitud del paraíso se puede describir como el deseo que permanentemente se cumple:

«Si el paraíso es la satisfacción de nuestra sed, un hombre puede imaginar su felicidad, su satisfacción, si estando sediento y acalorado, arrima su boca a un *spring*, a una fuente de agua que sacia completamente su sed. Mientras bebe, está satisfecho porque se sacia; por eso, sigue bebiendo. La eternidad es lo contrario de la *no novedad*, está hecha de novedad, es la novedad que abarca todo el espacio»³¹.

La naturaleza original del pensamiento de Giussani que hemos querido probar con dos ejemplos —uno relacionado con el mundo de la especulación teórica, otro con el de la cultura en sentido profundo— explica por qué hoy sus libros seducen a tantas personas de diversas lenguas y culturas.

6. «*Estás obligado a jugártela*»

Este cuarto volumen de la colección *Tischreden* es, en el fondo, una rigurosa fundamentación del ideal como verdad de lo real.

Someterse a la humilde ascesis de la escucha abre la libertad a reconocer el don de una propuesta singularmente persuasiva, ya que entiende la experiencia humana. Así el texto que tenemos delante se convierte en promesa que vehicula una Presencia. En este sentido

³⁰ Ib., 310, 316-317.

³¹ Ib., 144.

escribe R. Guardini: «El libro es, por tanto, un discurso que permanece aun después de haber sido pronunciado: gracias a los signos, que tienen la propiedad de la duración, el lector puede hacer que la palabra se repita continuamente. Naturalmente de esta forma se clarifica también lo que debería ser la lectura: un despertar el discurso originario hablado»³². En cierto sentido, lo escrito se disuelve para dejar espacio al encuentro *de experiencia a experiencia*.

Si te dejas llevar por su fascinación, este encuentro te hace ponerte en juego como testigo: «No puedes decir: no juego. Estás obligado a jugar»³³.

Éste es el mejor augurio que se puede hacer a un libro. De todos modos es el carácter precioso que tienen todos los grandes libros, aquellos que desafían al tiempo.

³² R. Guardini, *Elogio del libro*, Encuentro, Madrid 1998, 47.

³³ Íd., *La autoconciencia*, 83.

Capítulo III EXPERIENCIA, LIBERTAD Y RIESGO*

1. Educación y experiencia integral

«Lo más importante en la educación no es lo que se hace, ni menos aún lo que se enseña»¹. De este modo Jacques Maritain, yendo al núcleo de la cuestión educativa, señala la inquietante y al mismo tiempo apasionante paradoja que todo buen educador conoce. E, inmediatamente después, indica la razón de esta afirmación: «La experiencia, fruto intransferible del sufrimiento y de la memoria, y a través de la cual se lleva a cabo la formación del hombre, no puede enseñarse en ninguna escuela ni en ningún curso»².

En el volumen *Educare es un riesgo* —genial exposición sintética del método de la vida cristiana³—, el autor, Mons. Luigi Giussani, pone de

* Intervención en la presentación del libro *The risk of education* en el Georgetown University Conference Center (Washington, 4 de mayo de 2003).

¹ Cf. J. Maritain, *Per una filosofia dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2001, 86.

² Ib., 87.

³ «La comunicación, y el desarrollo, del contenido tradicional (del cristianismo) estaba ligada sobre todo a un problema de método. Dos fueron los ejes de esta intuición. El primero es de naturaleza teórica: los contenidos de la fe necesitan ser abrazados razonablemente, es decir, debe exponerse su capacidad de mejorar, iluminar y exaltar los auténticos valores humanos. El segundo eje se puede expresar diciendo que esa presentación debe verificarse comprobándola en la acción, es decir, que la evidencia racional sólo puede iluminarse hasta convertirse en convicción cuando se tiene la experiencia de afrontar las necesidades humanas desde dentro de la participación en el hecho cristiano; participación que consiste en una implicación con la realidad cristiana como un hecho esencialmente social o comunitario», L. Giussani, *Educare es un riesgo*, Encuentro, Madrid 2004⁴, 12-13.

manifiesto un profundo conocimiento de esta paradoja y, con la afirmación que le sirve para cerrar el libro, nos ofrece su clave interpretativa. Así, a la pregunta: «¿Usted se considera un educador?», Giussani responde: «Quisiera serlo con todas mis fuerzas, porque no parece que valga la pena una relación humana que no sea comunicación de aquella verdad que en nuestra vida se ha convertido ya en experiencia»⁴.

La categoría de experiencia⁵ —asumida en su integridad, una vez despejado el campo de toda reducción psicológica-subjetivista⁶— es el eje cardinal de la propuesta educativa de Giussani⁷. La experiencia integral

⁴ Ib., 117-118.

⁵ A la importancia de esta categoría en el pensamiento de Giussani contribuyeron decisivamente sus estudios sobre teología protestante americana: Íd., «Atteggiamenti protestanti e ortodossi davanti al dogma dell'Assunta», en *La Scuola Cattolica* 79 (1951) 106-113; Íd., «L'eucaristia nella Chiesa anglicana», en *Ambrosius* 29 (1953) 164-174; Íd., «Da Amsterdam ad Evanston. Cronaca ecumenica», en *La Scuola Cattolica* 82 (1954) 133-150; Íd., «Il problema dell'Intercomunione» nel protestantesimo attuale», en *Ambrosius* 30 (1954) 258-263. (Ndt: Los artículos hasta ahora mencionados se encuentran traducidos al español en una obra del mismo autor: *Llevar la esperanza. Primeros escritos*, Encuentro, Madrid 1998, 97-153). Íd., «Il ricupero dei valori religiosi nel personalismo americano e la filosofia di Edgar Sheffield Brightman», en *Filosofia e Vita* 8 (1967) 71-85; Íd., «Aspetti della concezione della storia in Reinhold Niebuhr», en *Rivista de Filosofia Neo-scholastica* 60 (1968) 167-190; Íd., *Teologia protestante americana*, La Scuola Cattolica, Venegono 1969; Íd., *Reinhold Niebuhr*, Jaca Book, Milán 1969; Íd., «La teologia protestante americana», en AA. VV., *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, C. Marzorati, Milán 1979, 691-728; Íd., *Grandi linee della teologia protestante americana*, Jaca Book, Milán 1989.

⁶ «La experiencia produce el crecimiento de la persona a través de la valoración de una relación objetiva [...] La experiencia, por tanto, implica la inteligencia del sentido de las cosas [...] Pero el sentido de una cosa no lo creamos nosotros; la conexión que la une a todas las demás cosas es objetiva. La verdadera experiencia, pues, [...] es hacer nuestras las cosas, pero de tal manera que caminemos dentro de su significado objetivo, que es la Palabra de Otro», Íd., *Educare es un riesgo*, 101-102. Sobre el tema de la experiencia también se puede ver: Íd., *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid 1998, 18-28.

⁷ Es impresionante notar que en los años en que Giussani ponía a punto su propuesta educativa, Karol Wojtyła desarrollaba su reflexión sobre persona y acción, recurriendo a un concepto prácticamente idéntico de experiencia elemental. Al inicio de *Persona y acción*, afirma Wojtyła: «La inspiración que constituye la base de este estudio procede de la necesidad de objetivar un proceso cognoscitivo fundamental que, considerado en sus orígenes, se puede definir como la experiencia del hombre; esta experiencia que el hombre tiene de sí mismo es la más rica y, sin duda ninguna, la más compleja de todas las expe-

puede garantizar el proceso educativo porque garantiza «el desarrollo de todas las estructuras de un individuo hasta su realización integral, y al mismo tiempo la afirmación de todas las posibilidades de conexión activa de esas estructuras con toda la realidad»⁸.

Un planteamiento de este tipo, teórico y práctico al mismo tiempo, pone sobre el tapete rápidamente la naturaleza interpersonal del proceso educativo. Educador y educando se consideran como sujetos libres comprometidos en una relación modulada por la imposición de la realidad. La realidad, con su invitación ineludible a afirmar su significado, llama a la libertad a asumir el *riesgo* (¡he aquí el rasgo distintivo de toda educación!) del compromiso.

Se echan así los fundamentos sobre los que situar los pilares que sustentan un adecuado método educativo. En este sentido, el planteamiento de Giussani prescinde del contexto socio-cultural porque tiene en su punto de mira al hombre —en último análisis, al cristiano— con su identidad de persona libre pero finita; lo que no es, por otra parte, una de las últimas razones del éxito del libro del que nos estamos ocupando. Un éxito que sorprende cuanto más se va proponiendo en las culturas más diversas (desde los Estados Unidos a China), a medida que se afirma la experiencia práctica de educación de la que deriva y a la que, al mismo tiempo, ha dado origen: Comunión y Liberación.

¿Cuáles son los factores de este proceso educativo?

2. La innovadora «traditio»

La *tradición* es el imprescindible punto de partida para que se pueda alcanzar *la integridad de la experiencia*. Giussani la define «como dato originario, con toda su estructura de valores y significados, en el que el chico ha nacido» y, añade, «esa tradición funciona para el joven como una especie de hipótesis explicativa de la realidad»⁹. Debemos resaltar

riencias a las que tiene acceso. La experiencia que el hombre puede tener de alguna realidad exterior a sí mismo está siempre asociada a la experiencia del propio yo, de forma que nunca experimenta nada exterior sin al mismo tiempo tener la experiencia de sí mismo», K. Wojtyla, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, 3.

⁸ Íd., *Educación es un riesgo*, 38.

⁹ Ib., 41.

que, así entendida, la tradición no tiene nada que ver con la mera transmisión de un sistema de conceptos o de doctrinas que, como un lastre, vincularía a educador y educando con el pasado. La tradición, como afirmaba Blondel, es por el contrario *un lugar de práctica y de experiencia*¹⁰, vivido y propuesto en primera persona por el educador a la libertad del educando —libertad siempre situada históricamente—. Por tanto la tradición así entendida está por su propia naturaleza abierta a todas las preguntas que tengan que ver con el presente. Ella garantiza el proceso de la *generación* —la experiencia plena y auténtica de la paternidad-filiación—, imprescindible condición para suscitar civilización.

Se entiende así el peso que tiene en la propuesta metodológica de Giussani el factor de la *autoridad*¹¹, término del que no debemos olvidar su significado etimológico más acreditado. El sustantivo latino *autoritas* deriva del supino del verbo latino *augere*, que significa hacer crecer. La persona con autoridad, de hecho, «es expresión concreta de la hipótesis de trabajo, criterio de experimentación de los valores que la tradición me da; la persona con autoridad es expresión de la convivencia en la que se origina mi existencia»¹². La centralidad de esta figura en la propuesta educativa de Giussani tiene el mérito de evitar la caída en el racionalismo que aún hoy, con diversas variantes, invalida la gran mayoría de las instituciones educativas (institutos, universidades, incluso familias). Lo expresa, por una parte, en la pretensión de «equipar» al educando con una serie cada vez más articulada de principios para afrontar la realidad (competencias); y, por otra, considerándolo como una especie de mónada autosuficiente, libre de toda atadura. La educación en nuestras sociedades desarrolladas parece reducirse, pues, a nociones y habilidades técnico-prácticas a suministrar a un individuo aislado.

¹⁰ M. Blondel, *Storia e dogma*, Queriniana, Brescia 1992, 103-137. (Trad. española: *Historia y dogma*, Cristiandad, Madrid 2004).

¹¹ «La experiencia de la autoridad surge en nosotros al encontrarnos con una persona muy consciente de la realidad; de modo que se nos impone como alguien revelador, que genera en nosotros novedad, estupor y respeto. Hay en ella un atractivo inevitable, y nos produce una inevitable adhesión», Íd., *Educare es un riesgo*, 55.

¹² Íb., 56.

Educa, por el contrario, aquel que de modo concreto y personal demuestra al educando la posibilidad de realizarse íntegramente viviendo la realidad en todos sus factores. Sólo una postura de este tipo, como el mismo Giussani sugiere, es capaz de derrotar en su raíz al terrible cáncer que amenaza siempre a cualquier proceso educativo: el escepticismo¹³. A ello lleva inexorablemente eso que, con una evidente contradicción *in terminis*, algún pedagogo «iluminado» ha llegado a definir como auto-educación.

Sólo implicándose, exponiéndose él mismo, puede mostrar el educador —por utilizar una expresión del gusto de nuestro autor— la inexorable positividad de lo real. Esa auto-exposición es, en su núcleo esencial, la propuesta de la hipótesis sintética explicativa de lo real de la que él mismo vive. En efecto, «la realidad no se afirma nunca verdaderamente si no se afirma la existencia de su significado»¹⁴. No es posible, por tanto, introducir a la realidad en su integridad —es decir, educar— sin proponer su significado. Una propuesta llamada a convertirse en *hipótesis de trabajo* para el educando¹⁵.

3. La realidad como acontecimiento

Ciertamente una postura semejante —y pasamos así a describir un segundo elemento del proceso educativo como lugar de una *experiencia integral*— implica tener un juicio positivo sobre la realidad¹⁶. Lo real, más allá de las tensiones dramáticas que lo atraviesan, más allá de su misma finitud, es un bien. La educación, por decirlo con la definición de Jungmann que el libro *Educación es un riesgo* toma como punto de partida, es una introducción a la realidad entera («eine Einführung in

¹³ «El escepticismo, más o menos larvado o explícito, llega a definir la atmósfera del alma del estudiante, se convierte en una brisa sutil y estremecedora o, en los más sensibles, en una ventisca que dispersa o una tempestad que destroza, pero que siempre vacía de toda capacidad de empuje; y el estudiante se hace semejante a un hombre que camina sobre la arena: buena parte del esfuerzo realizado es absorbido por la inestabilidad del terreno», ib., 49.

¹⁴ Ib., 38.

¹⁵ «La hipótesis de trabajo, en el fondo, representa esa certeza en la positividad de la propia empresa, sin la cual nada se mueve, nada se conquista», ib., 41.

¹⁶ Sobre esta implicación cf. Íd., *El sentido religioso*, 182-185.

die Gesamtwirklichkeit»), precisamente porque la realidad como un todo se corresponde (*correspondencia* es la palabra con la que Giussani traduce la *cum-venientia* de los medievales) con el corazón —a las exigencias constitutivas— del hombre. Y se corresponde porque es para el bien del hombre. Por tanto es algo positivo. Nos encontramos frente a un punto crucial de la propuesta educativa y, por tanto, del pensamiento de Giussani. Es necesario precisar en seguida que, en la visión de Giussani, la afirmación de la primacía de la realidad no se queda en un simple retorno al realismo clásico. El realismo del pensamiento giussaniano, que conduce a la afirmación de la existencia y la cognoscibilidad del fundamento verdadero de lo real, tiene en cuenta conceptos clave característicos de la modernidad. Me refiero, además de a la categoría de *experiencia*, a los conceptos de la *libertad*, de la *verdad* como *acontecimiento*, del *conocimiento* como estructuralmente unido al *afecto*, del ser como *donación* (mejor sería decir de lo real como signo-símbolo), lugar de la revelación del ser natural y, por gracia, del rostro mismo del Dios uno y trino (fundamento)¹⁷. No debemos olvidar el peso que estas categorías poseen en el debate filosófico-teológico contemporáneo.

En particular, esta percepción de la positividad de lo real se revela en la categoría, central en Giussani, de *acontecimiento*¹⁸. El misterio del ser se da en lo real. Cada manifestación de lo real (signo real, ¡claro está!) se presenta como un evento (del latín *e-venio*) que interpela a nuestra libertad provocándola a adherirse a él¹⁹.

¹⁷ He profundizado en estas afirmaciones en el primer capítulo del presente volumen.

¹⁸ Cf. L. Giussani, *L'avvenimento cristiano*, BUR, Milán 2003, 7-22; Íd., *¿Se puede vivir así?*, Encuentro, Madrid 1996, 41-51; Íd., *El camino a la verdad es una experiencia*, Encuentro, Madrid 1997, 91-96; Íd., *Si può (veramente?) vivere così?*, BUR, Milán 1996, 109-110; Íd., *El hombre y su destino. En camino*, Encuentro, Madrid 2003, 53-57; Íd., *El yo, el poder y las obras*, Encuentro, Madrid 2001, 251-252; Íd., *Los orígenes de la pretensión cristiana*, Encuentro, Madrid 2001, 37-45; L. Giussani - S. Alberto - J. Prades, *Crear huellas en la historia del mundo*, Encuentro, Madrid 1999, 15-54.

¹⁹ Permítaseme recurrir a Chesterton para expresar esta escucha estructural de lo real que nos provoca, aconteciendo (¡he aquí la palabra a la que se refiere evento!) la creatividad del yo. En su novela *El Napoleón de Notting Hill* encontramos este diálogo paradójico:

—Y entonces ocurrió una cosa. Se lo juro, Buck, a usted no le ha ocurrido nunca nada en toda su vida. A mí no me había ocurrido nada en toda mi vida.

La fuerza pro-vocadora del acontecimiento así entendido consiste en reconocer que «existe este misterioso, pero real, fenómeno experimentable de una realidad que es signo de otra cosa [...] Cuando llega a su ápice en el examen de algo, en el sentimiento de una cosa, [nuestra naturaleza siente que] hay algo diferente. Esto define la idea de signo [...] Es el punto de fuga que hay en toda experiencia humana, es decir, un punto que no cierra, sino que remite a otra cosa»²⁰.

En este sentido la educación, que busca introducir al educando en una experiencia integral de la realidad, le conduce progresivamente a tomar conciencia de la naturaleza propia de ésta, que es ser signo del Misterio, cuyo rostro de Padre nos ha sido revelado por Jesús.

4. Participación

La integralidad de la experiencia, que respeta esa naturaleza de lo real, no está garantizada sólo porque el educando se vea llamado a medirse con una propuesta viva y personal de la tradición —siempre innovadora— a través de una figura con autoridad. Es necesario que el educando se comprometa personalmente con esa propuesta.

«La exigencia de esta experimentación personal implica una apelación incansable a la 'responsabilidad' personal del joven [...] No basta que el joven oiga el anuncio del ideal; es necesario que se

—¿Cómo que nunca me ha ocurrido nada? —dijo Buck con los ojos como platos—. ¿Qué quiere decir?

—¡Nunca le ha ocurrido nada! —repitió Barker con alocada obstinación—. ¡Usted no sabe lo que significa que ocurra algo! Usted espera sentado en su despacho la llegada de clientes, y los clientes llegan; pasea por la ciudad esperando encontrarse con un amigo, y el amigo aparece; quiere tomar algo, y se lo toma; le apetece hacer una apuesta, y la hace. Sabe que puede ganar o perder y, en efecto, gana o pierde. Pero, ¡las cosas suceden! —exclamó, sin poder dejar de estremerse.

—Continúe, continúe —dijo Buck secamente.

—Cruzábamos fatigosamente las esquinas, cuando algo ocurrió. *Cuando algo sucede, primero sucede y después uno se da cuenta de que sucede*. Sucede solo, sin que uno intervenga». G. K. Chesterton, *El Napoleón de Notting Hill*, Pre-Textos, Valencia 2002, 149-150.

²⁰ L. Giussani, *Il rischio educativo*, SEI, Turín 1995, XX-XXI. (Introducción, en la próxima edición española: Íd., *El riesgo educativo*, Encuentro, Madrid 2006).

ponga en presencia él mismo ante el valor ideal, 'haciéndolo' [...] Hoy la educación es deficiente a causa de una orientación racionalista que olvida la importancia del compromiso existencial como condición para obtener una genuina experiencia de lo verdadero y, por tanto, para alcanzar convicción. No se puede entender la realidad si no se 'está en ella'.²¹.

Es importante entender que en este paso no está en juego simplemente un método educativo más adecuado o más en consonancia con las legítimas aspiraciones de «autonomía» de los jóvenes. El alcance de las afirmaciones de Giussani a propósito de esto es mucho más profundo. Se trata de reconocer la estructura última de la relación entre el yo y la realidad. En virtud de tal estructura, si la libertad del hombre no se pone en juego, se le niega el acceso a la verdad. De hecho, si la verdad es el acontecimiento en que la realidad y el yo se encuentran y si tal evento se da siempre y sólo en el signo, no existe en último término posibilidad de conocer lo real (verdad) sin una *decisión*²².

En este sentido, citando al exegeta Schlier, escribe Giussani: «El sentido último y peculiar de un acontecimiento, y por consiguiente el acontecimiento mismo en su verdad, se abre sólo y siempre a una experiencia que se abandone a él y en este abandono trate de interpretarlo», y, añade Giussani, «un acontecimiento se manifiesta a quien participa en la experiencia de él».²³

Así, el riesgo de la educación abre al educando a la máxima creatividad dándole la posibilidad de «llegar a ser ese artista supremo [...] que hace vibrar en el mundo el rostro de Cristo, convirtiendo todo lo que toca, por el modo en que lo toca, en signo de su Presencia misteriosa».²⁴

Tradicición, autoridad, totalidad de lo real —o realidad como evento—, compromiso o comprobación personal de la hipótesis educativa: éstos son los elementos constitutivos de lo que habíamos llamado *experiencia integral*, eje cardinal, en nuestra opinión, de la propuesta educativa de Giussani.

²¹ Íd., *Educare es un riesgo*, 60-61.

²² En este sentido es, en mi opinión, fundamental el texto «Decisión para la existencia», publicado ahora en: Íd., *El rostro del hombre*, Encuentro, Madrid 1996, 111-154.

²³ Íd., *Il rischio educativo*, XXIII (Introducción).

²⁴ Íd., *Educare es un riesgo*, 27.

5. El diálogo educativo

¿Cómo se conjugan concretamente estos elementos constitutivos de la experiencia integral que están en la base del proceso educativo? Giussani introduce a este respecto el tema del *diálogo* entre el educador y el educando²⁵.

Martin Buber, que con Ebner y Rosenzweig está considerado uno de los maestros del pensamiento dialógico, afirma que el auténtico diálogo es un «intercambio profundo con la realidad inaferrable»²⁶ (no es casualidad que una de las categorías clave en los textos de Giussani es la de *misterio*). La definición de diálogo que da Buber propone de manera profunda lo que habíamos afirmado a propósito de la realidad como evento. De hecho, el diálogo como ámbito educativo constituye siempre un *intercambio* entre el *yo* (el educador que propone y se propone), el *tú* (el educando que es introducido en la realidad total) y la misma *realidad*, que por su carácter de signo no se puede *aferrar* mecánicamente. No existe verdadero diálogo sin que entren en juego la libertad del educador y la del educando en una incesante confrontación con la realidad. Si faltase uno solo de estos factores, el tríptico de la educación fallaría. Si faltase la libertad, puesta en juego íntegramente, del educador o del educando, el diálogo se convertiría esencialmente en un monólogo; si faltase la referencia a la realidad se cerraría el camino a la experiencia.

Bien visto, esta concepción del diálogo, que «está en función de los horizontes de universalidad y de totalidad a los que el hombre está destinado»²⁷, se puede identificar en último término con el fenómeno de la *traditio*, entendida como posibilidad «de experimentar lo antiguo como nuevo y como aquello que se renueva a través de su trasplante a un suelo nuevo, trasplante que hace de lo antiguo principio de nuevos desarrollos»²⁸.

²⁵ Cf. Íd., *Il rischio educativo*, 86-97; 112-115. Sobre el mismo tema cf. Íd., *Avvenimento di libertà*, Marietti, Génova 2002, 52.

²⁶ M. Buber, «Dialogo», en Íd., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 206 (trad. española: *Diálogos y otros escritos*, Riopiedras, Barcelona 1997).

²⁷ Íd., *Educar es un riesgo*, 94.

²⁸ R. Brague, *Il futuro dell'Occidente*, Rusconi, Milán 1998, 43. En este volumen el filósofo francés Rémi Brague afirma que la originalidad y la fuerza de Occidente, que han nacido de la matriz romano-cristiana, consisten en el principio de *secundar*.

En esta idea de diálogo subyace una precisa concepción de la relación verdad-libertad: la que nos ha sido transmitida por el cristianismo²⁹. Vale la pena recordar sus elementos fundamentales. La Verdad es, en la perspectiva judeo-cristiana, una verdad viviente y personal. No es una idea, ni el mero fruto de una investigación teórica. Sería interesante, si tuviésemos tiempo, introducir aquí un juicio articulado sobre el recorrido que ha seguido en Occidente el intelectualismo conceptualista de la modernidad y mostrar cómo el problematicismo y el nihilismo contemporáneos son el resultado, sólo aparentemente contradictorio, de esa *mens* que reduce la verdad a pura elaboración conceptual³⁰.

La verdad no es, pues, una idea. Además, en la persona y en la vicisitud histórica del Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado por nosotros, se ve que Jesucristo, Verdad viviente y personal, sin perder nada de su carácter absoluto, ha elegido el camino de la libertad humana para hacerse presente en la historia. Cuanto más se comunica la Verdad, más se intensifica la llamada a la libertad. Cuanto más se propone la Verdad, más se ve provocada la libertad. En este «vertiginoso» ofrecerse a la libertad, la Verdad llega incluso a hacerse crucificar por ella³¹. Y su victoria en la resurrección es una victoria gloriosa, por la que se ha pagado un alto precio, precisamente para salvaguardar la libertad humana.

Con Jesucristo y con el cristianismo el principio de la *diferencia en la unidad*, que vive en el misterio de la Trinidad, penetra en la historia, gracias a la Encarnación, y se convierte, conforme a la ley de la analogía, en principio de comprensión y de valoración de toda diferencia. Ésta no resulta sólo tolerada, sino que es exaltada, porque la mantiene

²⁹ Para profundizar en este tema cf.: A. Scola, «Libertà, verità e salvezza», en M. Serretti (a cargo de), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 11-16; Íd., «Quale fondamento? Note introduttive», en *Communio* 180 (2001/6) 14-28.

³⁰ Elaboración de «segundo grado» —subordinada a la experiencia— pero, por otro lado, siempre necesaria; ¡nada ni nadie, en ninguna época histórica, podrá nunca evitar al hombre y a la humanidad lo que Hegel llamaba «el esfuerzo del concepto»!

³¹ «Que Él haya muerto quiere decir que ante cualquier circunstancia que nos toque vivir, ante cualquier comportamiento nuestro, Él está ahí, no se retira. Él es la piedad y la misericordia a las que al final les está asignada la victoria sobre nosotros», Íd., *Educare es un riesgo*, 18.

en la unidad esa Verdad que alcanza hasta la última *Thule* de la experiencia humana, impidiendo que la diferencia, incluso la más radical, degenera en factor de disolución más o menos violento.

Se revela así toda la positividad del puesto que ocupa el otro para la experiencia del yo. El otro —que como afirma Lévinas, «no soporta el juicio, inmediatamente me precede, le debo obediencia»³²—, se «impone» en mi vida como una presencia benéfica, que me apremia continuamente a dejar espacio a la diferencia, al «punto de fuga» que hemos mencionado antes. En la articulada propuesta pedagógica de Giussani el otro asume la fisonomía de la comunidad, y de la comunidad cristiana, como condición esencial para la plena afirmación de la libertad³³.

6. Experiencia, libertad y riesgo

La concepción que tiene Giussani de la educación se encamina, sobre la base de una bien articulada jerarquía de los factores ya mencionados, hacia un punto culminante: la libertad. De forma significativa,

³² E. Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milán 1998, 253 (trad. española: *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia 1993).

³³ Esta concepción que subyace al *diálogo educativo* conduce a Giussani a formular algunas importantes consideraciones sobre la mentalidad corriente actual. Ante todo denunciando la confusión entre diálogo y compromiso: «Partir de lo que tenemos en común con el otro no significa necesariamente decir la misma cosa, aun usando las mismas palabras [...] Hay una 'forma' diferente en las palabras que usamos [...] en nuestro modo de percibir, de sentir y de afrontar las cosas. Lo que tenemos en común con el otro no hay que buscarlo en su ideología, sino en la estructura natural, en las exigencias humanas, en los criterios originarios que hacen que él sea hombre como nosotros». Después desvelando la arraigada equivocación sobre la que prospera la idea de diálogo hoy aceptada por todos: «Los conceptos de democracia y de apertura que tiene la mentalidad dominante entre nosotros, tienden a degradar el concepto de diálogo. Se tiende a identificar como 'demócrata' al relativista [...] La apertura característica de la conciencia cristiana parte de la afirmación de la unidad de la naturaleza humana —origen, valores y destino— más allá de cualquier ideología, y proclama como ley de las relaciones la afirmación de la persona y, por tanto y ante todo, la afirmación de su libertad. La democracia, por eso, no puede basarse internamente en una determinada porción común de ideología, sino en la caridad, es decir, en el amor al hombre, adecuadamente motivado por su relación con Dios», Íd., *Educare es un riesgo*, 95-96.

desde las observaciones preliminares del libro, Giussani afirma: «Estamos a merced, por tanto, de las arenas movedizas de la libertad»³⁴. Esta afirmación podría parecer a primera vista totalmente obvia. Sin embargo, el desarrollo que asume en la reflexión giussaniana la hace absolutamente singular y, desde mi punto de vista, única. Giussani, de hecho, no identifica el vértice de su propuesta educativa en la libertad abstractamente entendida, en cuanto síntesis dinámica de inteligencia y voluntad, ni en la libertad como decisión exigida de forma inevitable, sino en la *experiencia del riesgo* que es intrínseca a la libertad. La centralidad del tema se impone por la decisión del mismo autor de titular su libro —un auténtico *best-seller*— *Educare es un riesgo*.

¿En qué consiste este riesgo educativo? Giussani lo describe a partir de un célebre episodio que narra Newman. Cuando éste tenía 14 años se quedó impresionado por la intuición de que existían «sólo dos seres autoevidentes: el yo y Dios»³⁵. Si el Misterio —Dios, el «neutro sublime», en resumidas cuentas, la hipótesis explicativa de lo real— es la implicación más obvia para la intuición de la mirada humana, ¿por qué a los hombres les cuesta tanto percibir esta «evidencia»?³⁶. Aquí irrumpe lo que Giussani denomina *experiencia del riesgo*. Puesto que el Misterio se dona siempre en el signo, la interpretación del signo es «como el viaje marítimo que emprendió Ulises más allá de las columnas de Hércules»³⁷. El riesgo no es irracionalidad, sino que surge a partir de la ruptura entre razón y voluntad. Las razones para reconocer la verdad no faltan, pero permanecen abstractas, no mueven la voluntad, la energía de adhesión al ser; uno ve las razones pero no se mueve. Se trata de un fenómeno extremadamente concreto. Giussani lo califica como experiencia, y lo ilustra, con su habitual genio pedagógico, con un interesante episodio de su adolescencia, cuando por primera vez intentó realizar una escalada alpina complicada³⁸. En el corazón de la libertad, punto culminante

³⁴ Ib., 13.

³⁵ J. H. Newman, *Apología pro vita sua*, Encuentro, Madrid 1996, 32.

³⁶ Cf. *El sentido religioso*, 185.

³⁷ Ib., 186.

³⁸ Ib., 186: «Asumir un riesgo no es hacer un gesto o realizar un acto careciendo de razones adecuadas para ello, porque en ese caso no hay riesgo, sino irracionalidad. El riesgo consiste en otra cosa.

Yo comprendí bien este concepto al recordar una vez, a muchos años de distancia, un episodio de mi niñez. Siempre estaba pidiendo que me dejaran

de la experiencia educativa —porque ahí está en juego el significado de la vida en su integridad—, es donde el educando tiene la experiencia del riesgo: un miedo de afirmar el ser. Miedo extraño, según Giussani, porque es extraño y contradictorio con la misma naturaleza humana³⁹.

Sobre esta base se entiende por qué la experiencia del riesgo toca también al educador, que está llamado por esto a auto-exponerse. «Educar es comunicarse uno mismo»⁴⁰. Si la tradición es la donación de la hipótesis de verdad en la persona misma del educador, este último tendrá que ser un *testigo*; e introducir en este punto la palabra *testimonio* no es recurrir a la coherencia moral del educador como condición para una adecuada educación⁴¹. Evidentemente no queremos, con esto, infravalorar la fuerza persuasiva de este nivel del problema. No es casual que san Agustín afirme: «Es verdad que los oradores que dicen cosas que no hacen ayudan a muchos, pero haciendo lo que dicen ayudarían a muchos más»⁴². Queremos simplemente recordar que la lógica testimonial es propia de la relación entre el hombre y la realidad. Y esto se desprende también de la experiencia del riesgo que está en el corazón de cada acto educativo. De hecho, cada acto con el que la conciencia «incide» en la realidad es, por su propia naturaleza, testimonial. Incluso

subir en cordada una montaña y siempre se me respondía: 'Eres demasiado pequeño'. Un día me dijeron: 'Si apruebas el curso en junio harás tu primera cordada'. Y así sucedió. Primero iba el guía, después iba yo y detrás dos hombres. Habíamos recorrido la mitad del camino cuando vi que el guía daba un pequeño salto. Yo, que estaba a tres o cuatro metros de distancia, sujetando la cuerda con mano nerviosa, oigo que me dice el guía: '¡Ánimo! ¡Salta! Estaba justo al borde de una repisa; a casi un metro había otra repisa, pero estaba separada por un profundo barranco. Me di la vuelta de golpe, y me agarré de tal manera a una prominencia de la roca que tres hombres no fueron capaces de moverme. Recuerdo que me decían: '¡No tengas miedo, que estamos nosotros!'. Y yo me decía a mí mismo: 'Pero eres un estúpido, si te llevan ellos'; me lo decía a mí mismo, pero no conseguía separarme de mi improvisado apoyo.

Este pánico excepcional me hizo entender, muchos años después, lo que es la experiencia del riesgo. Lo que me bloqueó no fue la ausencia de razones; pero las razones estaban como escritas en el aire, no me tocaban a mí...».

³⁹ Ib., 187-188.

⁴⁰ Íd., *Il rischio educativo*, 84.

⁴¹ «No se trata, sobre todo, de una coherencia ético-práctica del educador, sino de una coherencia lógica o, mejor, de una coherencia de ideas en el mismo educador, por la que el reclamo de principio demuestra sobre todo que sabe convertirse en referencia para todo el desarrollo del vivir», Íd., *Educar es un riesgo*, 30-31.

⁴² S. Agustín, *De doctrina christiana*, IV, 27, 60.

en la más banal afirmación de la realidad brilla aquel «punto de fuga» que reenvía la mirada al Ser, el cual, mientras se hace presente en cada ente, no se deja nunca capturar por él (*di-ferencia* ontológica). Conocer un ente —incluso el más banal— es siempre dar testimonio del ser.

El educador es, por tanto, testigo, porque no puede dejar de exponerse en primera persona para responder a la llamada de la verdad. «Educar quiere decir desarrollar la conciencia, es decir, hacer que crezca el sentimiento de sí en cuanto responsabilidad hacia algo más grande que uno mismo»⁴³. Obrando de esta forma, el educador ama al otro gratuitamente, por sí mismo. No tiene pretensiones sobre él, ni hace cálculos acerca de su respuesta. También a este nivel la educación exige asumir el riesgo de la libertad por parte del educador.

La experiencia del riesgo que traspasa la libertad del educador y del educando pone en evidencia que «la primera condición para poder educar a una criatura humana es el sentido de la distancia, del respeto, del temor y temblor por el misterio que está dentro de aquella criatura»⁴⁴. Ser educadores, por tanto, se revela como una tarea que contiene elementos dramáticos; la tentación de poseer, la de no permitir al educando ser hasta el fondo *otro, libre*, amenaza continuamente a la tarea educativa⁴⁵. Aceptar

⁴³ Íd., *Il rischio educativo*, 145.

⁴⁴ Ib., 142.

⁴⁵ Como a menudo sucede, el poeta es que el mejor logra expresar el drama fascinante y agudo de la experiencia humana. Me gustaría en este sentido citar a Charles Péguy quien, buscando ensimismarse con la mente y el corazón de Dios frente a la libertad humana, tiene palabras de una eficacia demoledora:

«... como un padre que enseña a nadar a su hijo en la corriente de un río y que está dividido entre dos sentimientos.

Pues por una parte si lo sostiene siempre y lo sostiene demasiado el niño se confiará y nunca aprenderá a nadar.

Pero por otra, si no lo sostiene en el momento justo ese niño pasará un mal trago [...]

Tal es el misterio de la libertad del hombre, dice Dios, y de mi gobierno de él y de su libertad.

Si lo sostengo demasiado, ya no es libre y si no lo sostengo lo suficiente, se cae.

Si lo sostengo demasiado, expongo su libertad

si no lo sostengo lo suficiente, expongo su salvación [...]

La libertad de esta criatura es el reflejo más hermoso que hay en el mundo de la libertad del Creador».

Ch. Péguy, *El misterio de los santos inocentes*, Encuentro, Madrid 1993, 49-50.

el riesgo de la libertad de los educandos constituye, en efecto, la prueba más radical en las vidas de los educadores: al otro se le querría ahorrar cualquier dolor, cualquier mal⁴⁶.

¿Cómo superar esta experiencia del riesgo y evitar así que la libertad se precipite en una frustración que lleve al escepticismo y a la desesperación? Para Giussani el fenómeno comunitario es el *humus* que, sin sustituir a la decisión personal de cada uno, transforma la experiencia del riesgo en una auténtica exaltación de la libertad⁴⁷. Un niño se paraliza a la entrada de una habitación vacía. Pero si la madre lo toma de la mano entra tranquilo. Así, «correr explícitamente el riesgo de aceptar el reclamo y el desafío de ese misterio que pide que nos reconozcamos hechos por Él, es el camino que educador y educando están llamados a recorrer juntos; y en este recorrido común, definido por la meta decisiva del destino, es donde se aprende cómo es el camino»⁴⁸.

7. «*Erunt semper docibiles Dei*»

Me gustaría terminar mi intervención con un pasaje del profeta Isaías, que retoma el evangelio de Juan, y que yo prefiero citar en el sobrio latín de la Vulgata: «*Erunt semper docibiles Dei*»⁴⁹. Esta afirmación revela el carácter constitutivo de todo crecimiento, que es la condición imparable de la vida. De hecho, lo que no crece muere.

La cita evangélica no se limita a señalar la necesidad permanente del discipulado (mejor sería decir de la filiación). Sugiere también la actitud con la que afrontar cotidianamente nuestra propia tarea educativa. Cada

⁴⁶ No es fácil olvidar, a propósito de esto, el relato de David cuando llora por la muerte de su hijo Absalón, que le había traicionado. Después de recibir la noticia, «el rey se estremeció, subió al mirador de encima de la puerta y se echó a llorar, diciendo mientras subía: 'Hijo mío, Absalón, hijo mío! ¡Hijo mío, Absalón! ¡Ojalá hubiera muerto yo en vez de ti, Absalón, hijo mío, hijo mío!'» (2 S 19,1). Este llanto por la muerte del hijo desgraciado es quizás una de las expresiones más bellas del amor paterno, que no desaparece ni siquiera frente a la evidencia de la traición más horrenda. ¿No encontramos aquí, quizás, un reflejo de la paternidad de Dios ante el hombre pecador?

⁴⁷ Íd., *El sentido religioso*, 188-189.

⁴⁸ Íd., *Educación es un riesgo*, 17-18.

⁴⁹ Cf. Is 54,13; Jn 6,45.

vez que el educador, con temor y temblor —pues es consciente del misterioso encuentro de libertades que implica su trabajo—, se dirige al educando, la dependencia de Dios (pobreza de corazón) lo dotará de la necesaria decisión de su libertad personal hacia el ideal que sostiene su vida: «Ese sentimiento de sí y del mundo que se origina, se realiza y finaliza en el misterio del acontecimiento de Cristo»⁵⁰.

Pero, sobre todo, estas palabras dejan entrever el fruto precioso de la educación que produce la comunión madura entre el educador y el educando. Los dos juntos, obedientes a Dios en la aventura humana, comparten el ideal: «La vida de comunión [...] injertada en el acontecimiento de Cristo»⁵¹.

Escribe Giussani: «El educador y el educando son dos hombres, son dos en medio de todos los hombres [...] Así se producirá el milagro, de otro modo inalcanzable, de una vida que, con el paso del tiempo, crece en juventud, en 'educabilidad', en 'estupor' y conmoción frente a las cosas; de una energía creativa que aumenta constantemente sin dispersarse ni desgastarse, adhiriéndose de una forma cordial a todas las posibilidades que la existencia origina; de un tiempo, en suma, que se deja invadir por la potencia de lo eterno y que, por ello, es fecundado incansablemente»⁵².

⁵⁰ Íd., *Il rischio educativo*, 84-85.

⁵¹ Ib., 90.

⁵² Íd., *Educare es un rischio*, 80-81.

Epílogo*
Misa de exequias por Mons. Luigi Giussani
Catedral de Milán, 24 de febrero de 2005

HOMILÍA DEL CARDENAL JOSEPH RATZINGER

Queridos hermanos en el episcopado y en el sacerdocio:

«Los discípulos se alegraron al ver a Jesús». Estas palabras del Evangelio que acabamos de leer nos indican el centro de la personalidad y de la vida de nuestro querido don Giussani.

Don Giussani creció en una casa —como él mismo dijo— pobre de pan, pero rica de música. Así, desde el comienzo fue tocado, es más, herido por el deseo de la belleza; no se contentaba con una belleza cualquiera, con una belleza banal. Buscaba la belleza misma, la Belleza infinita; y de este modo encontró a Cristo, y en Cristo la verdadera belleza, el camino de la vida, la verdadera alegría.

Siendo todavía un chaval creó con otros jóvenes una comunidad que se llamaba *Studium Christi*. Su programa consistía en no hablar de otra cosa más que de Cristo, porque todo lo demás les resultaba una pérdida de tiempo. Naturalmente, supo superar después la unilateralidad, pero conservó siempre lo fundamental. Sólo Cristo da sentido a todo en nuestra vida, y don Giussani mantuvo siempre la mirada de su vida y de su corazón orientada hacia Cristo. Comprendió así que el cristianismo no es un sistema intelectual, un conjunto de dogmas, un moralismo, sino un encuentro, una historia de amor, un acontecimiento.

* Juan Pablo II envió en su representación al entonces cardenal Joseph Ratzinger para que presidiera la Misa de exequias de Mons. Luigi Giussani, a la que acudieron numerosas personalidades del mundo de la política, la sociedad y la cultura del país y del extranjero, más de 40.000 personas, y fue retransmitida en directo por la RAI a toda Italia y por Popular TV a toda España.

Este enamoramiento *en* Cristo, esta historia de amor en la que consistió su vida, estaba sin embargo lejos de cualquier forma de entusiasmo superficial, de vago romanticismo. Viendo a Cristo supo realmente que encontrar a Cristo quiere decir seguir a Cristo. Este encuentro es una senda, un camino que —como hemos escuchado en el salmo— atraviesa también «valles oscuros». En el Evangelio hemos escuchado precisamente el relato de la última oscuridad del sufrimiento de Cristo, de la aparente ausencia de Dios, del eclipse del Sol del mundo. Sabía que seguir es atravesar «valles oscuros», recorrer el camino de la cruz y, sin embargo, vivir en la verdadera alegría.

¿Por qué es así? El Señor mismo tradujo este misterio de la cruz, que es en realidad el misterio del amor, con una fórmula que expresa toda la realidad de nuestra vida. Dice el Señor: «El que busca su vida la perderá, y el que pierda su vida la encontrará».

Don Giussani no quería realmente vivir para sí mismo, sino que dio su vida y, justamente por eso, encontró la vida no sólo para sí, sino para muchos otros. Realizó lo que hemos escuchado en el Evangelio: no quería ser el amo, quería servir; era un fiel «servidor del Evangelio», repartió toda la riqueza de su corazón, repartió la riqueza divina del Evangelio, de la que estaba penetrado, y, sirviendo así, dando la vida, su vida dio un hermoso fruto —como vemos en este momento—: se convirtió realmente en padre de muchos y, precisamente por haber guiado a las personas no hacia sí mismo sino hacia Cristo, se ganó los corazones, ayudó a mejorar el mundo, a abrir las puertas del mundo para el cielo.

Esta centralidad de Cristo en su vida le dio también el don del discernimiento para descifrar correctamente los signos de los tiempos en una época difícil, llena de tentaciones y errores, como sabemos.

Pensemos en el año 68 y los siguientes, cuando un primer grupo de los suyos se marchó a Brasil y allí se encontró con la pobreza extrema, con la miseria. ¿Qué se podía hacer? ¿Cómo responder? La tentación más grande era decir: «Ahora, por el momento, debemos prescindir de Cristo, prescindir de Dios, porque hay necesidades mucho más urgentes; hemos de comenzar por cambiar las estructuras, las cosas externas; debemos primero mejorar la tierra, después podremos recuperar también el cielo». Era la gran tentación del momento: transformar el cristianismo en un moralismo, el moralismo en una política, sustituir el creer

por el hacer. Porque, ¿qué implica creer? Se puede decir: «En este momento es preciso hacer algo». Y sin embargo, obrando así, sustituyendo la fe por el moralismo, el creer por el hacer, se cae en particularismos, se pierden sobre todo los criterios y las orientaciones, y al final no se construye, sino que se divide.

Monseñor Giussani, con su fe impertérrita e indefectible, supo que, incluso en esta situación, Cristo y el encuentro con Él sigue siendo lo fundamental, porque quien no da a Dios, da demasiado poco; quien no da a Dios, quien no ayuda a encontrar a Dios en el rostro de Cristo, no construye, sino que destruye, porque hace que la acción humana se pierda en dogmatismos ideológicos y falsos.

Don Giussani conservó la centralidad de Cristo y precisamente así ayudó a la humanidad con obras sociales, con el servicio necesario en este mundo difícil en el que es inmensa y urgente la responsabilidad de los cristianos hacia los pobres del mundo.

El que cree debe atravesar también «valles oscuros», los valles oscuros del discernimiento, y también de las adversidades, de las oposiciones, de las contrariedades ideológicas que llegan incluso a las amenazas de eliminar físicamente a los suyos para librarse de esa otra voz que no se contenta con obrar, sino que encierra un mensaje más grande y también una luz mayor.

Monseñor Giussani, con la fuerza de la fe, atravesó impertérrito estos valles oscuros y, como es natural, dada la novedad que llevaba consigo, tuvo también dificultades para encontrar su lugar en el seno de la Iglesia. Cuando el Espíritu Santo, conforme a las necesidades de los tiempos, crea algo nuevo, que en realidad es un regreso a los orígenes, puede ser difícil orientarse y encontrar paz en la gran comunión de la Iglesia universal. El amor de don Giussani por Cristo fue también amor por la Iglesia, y así permaneció siempre como fiel servidor, fiel al Santo Padre, fiel a sus obispos.

Con sus fundaciones interpretó también de nuevo el misterio de la Iglesia. *Comunión y Liberación* nos hace pensar inmediatamente en el descubrimiento propio de la época moderna, la libertad, y nos hace pensar también en la fórmula de san Ambrosio «Ubi fides est libertas». El cardenal Biffi ha reclamado nuestra atención sobre la casi total coincidencia de esta expresión de san Ambrosio con la fundación de *Comunión y Liberación*. Al subrayar la libertad como don propio de la fe, nos dijo también que la libertad, para ser verdadera libertad humana,

una libertad en la verdad, tiene necesidad de la comunión. Una libertad aislada, una libertad que sea sólo para el yo, sería una mentira y acabaría destruyendo la comunión humana. La libertad, para ser verdadera, y por tanto también eficiente, necesita la comunión, pero no cualquier comunión, sino en último extremo la comunión con la verdad misma, con el amor mismo, con Cristo, con el Dios trinitario. Así se construye una comunidad que crea libertad y proporciona alegría.

La otra fundación, los *Memores Domini*, nos hace pensar de nuevo en el segundo Evangelio de hoy: la memoria que el Señor nos dejó en la sagrada Eucaristía, memoria que no es sólo recuerdo del pasado, sino memoria que crea en el presente, memoria en la que Él mismo se pone en nuestras manos y en nuestros corazones, y así nos hace vivir.

Atravesar valles oscuros. En la última etapa de su vida don Giussani tuvo que atravesar el valle oscuro de la enfermedad, del dolor, del sufrimiento, pero incluso aquí su mirada estaba fija en Jesús y de este modo siguió siendo verdadero en medio del sufrimiento; viendo a Jesús podía alegrarse, estaba presente la alegría del Resucitado, pues también en la pasión está el Resucitado y nos da la verdadera luz y la alegría, y sabía que —como dice el salmo— atravesando este valle «no temo ningún mal porque sé que Tú vas conmigo y habitaré en la casa del Padre». Ésta era su gran fuerza: saber que «Tú vas conmigo».

Queridos fieles, sobre todo queridos jóvenes, tomemos en serio este mensaje, no perdamos de vista a Cristo y no olvidemos que sin Dios no se construye nada bueno y que Dios permanece enigmático si no es reconocido en el rostro de Cristo.

Ahora vuestro querido amigo don Giussani ha llegado a la orilla de la Vida y estamos convencidos de que se ha abierto la puerta de la casa del Padre, estamos convencidos de que ahora se realizan plenamente estas palabras: «se alegraron al ver a Jesús», y él se alegra con una alegría que nadie le puede quitar. En este momento queremos dar gracias al Señor por el gran don de este sacerdote, de este fiel servidor del Evangelio, de este padre. Encomendamos su alma a la bondad de su y de nuestro Señor.

Queremos también, en este momento, rezar de un modo especial por la salud de nuestro Santo Padre, ingresado de nuevo en el hospital. Que el Señor le acompañe, le dé fuerza y salud. Y pidamos que el Señor nos ilumine, que nos done la fe que construye el mundo, la fe que nos hace encontrar el camino de la vida, la verdadera alegría. AMÉN.

Últimas Novedades
Encuéntralas en www.ediciones-encuentro.es

Todo consiste en Él.
En la senda de von Balthasar y von Speyr

Ricardo Aldana
Colección ENSAYO Religión

El pensamiento de Hans Urs von Balthasar y de Adrienne von Speyr ha querido siempre y conscientemente permanecer en la cercanía de la vida diaria de los hombres. Porque es la vida cotidiana la que Dios se ha incorporado con su *kénosis* y, así, la ha llenado de la plenitud del amor.

Discernimiento para tiempos de crisis

Jean Laplace
Colección SOPHIA

La primera carta de Juan es uno de los escritos de Nuevo Testamento más adecuados para volver a encontrar el elemento esencial de la fe, aun en medio de la realidad que nos oprime y nos confunde. El padre Jean Laplace dice en el Prefacio de este libro que descubrió este texto de la Escritura leyendo el *Comentario de san Agustín* y fue para él fundamental por lo que respecta a tres aspectos: el discernimiento, la oración y la unidad de ser.

La pasión de Jesús según San Juan.
Escenas con cuestiones disputadas

César A. Franco Martínez
Colección STUDIA SEMITICA NOVI TESTAMENTI

«Este libro no es un comentario al relato de la pasión del evangelio de san Juan. Nuestro interés se centra en algunas escenas del relato, famosas de antiguo por sus cuestiones disputadas. Dichas escenas tienen que ver con la historia misma de los acontecimientos: unas, porque narran los hechos que conforman la pasión; es el caso, entre otros, del prendimiento de Jesús en Getsemaní, de la comparecencia ante Anás y Caifás, del juicio ante Pilato, del día en que murió Jesús. Otras, porque transmiten palabras de Jesús, que, en el ambiente de la última cena y de su despedida, constituyen magníficas enseñanzas sobre temas fundamentales, como el del Paráclito, cuya comprensión no es nada fácil. El principal objetivo de cada capítulo, y del conjunto del libro, es iluminar las dificultades que hacen de la mayoría de estos textos 'cruces interpretum'. (del Prólogo).

La existencia temporal

Jean Guitton
Colección ENSAYO Filosofía

—Al principio me hice tomista. A lo largo de mi cautividad y después de la guerra aca-ricié el sueño de renovar el aristotelismo. Salió entonces mi libro *La existencia temporal*. Mi mejor libro. Se puede decir que tuve una chispa de genialidad. [...]. Vea usted la injusticia del mundo. Gané millones y conseguí la fama con un opúsculo de segunda categoría, *Dios y la ciencia*. Sin embargo, escribí un gran libro, *La existencia temporal*. Nadie lo leyó cuando fue editado y acaban de renunciar a reeditararlo. Es increíble.

—El futuro le hará justicia, Guitton.

(Jean Guitton, *Mi testamento filosófico*)

Fotocomposición
Encuentro-Madrid
Impresión y encuadernación
Cofás-Madrid

ISBN: 84-7490-777-2

Depósito Legal: M-6405-2006

Printed in Spain

Con la muerte de Luigi Giussani en 2005 desaparece uno de los sacerdotes y educadores más fecundos de la segunda mitad del siglo XX. Su incansable propuesta de un cristianismo capaz de dar respuesta a las exigencias del hombre de hoy y de todos los tiempos ha marcado y continúa marcando a varias generaciones de jóvenes y adultos en todo el mundo.

Este libro, escrito por uno de sus discípulos más cercanos, el actual Patriarca de Venecia, cardenal Angelo Scola, quiere servir de introducción a su obra y su pensamiento. Para el Patriarca, el de Giussani "es un pensamiento original, fontal, es decir, capaz de dar razón sistemática y crítica de la experiencia elemental de lo humano, tal como vive en plenitud en la fe en Jesucristo".

EE
ENCUENTRO

RELIGIÓN

ISBN: 84-7490-777-2



9 788474 907773

www.ediciones-encuentro.es